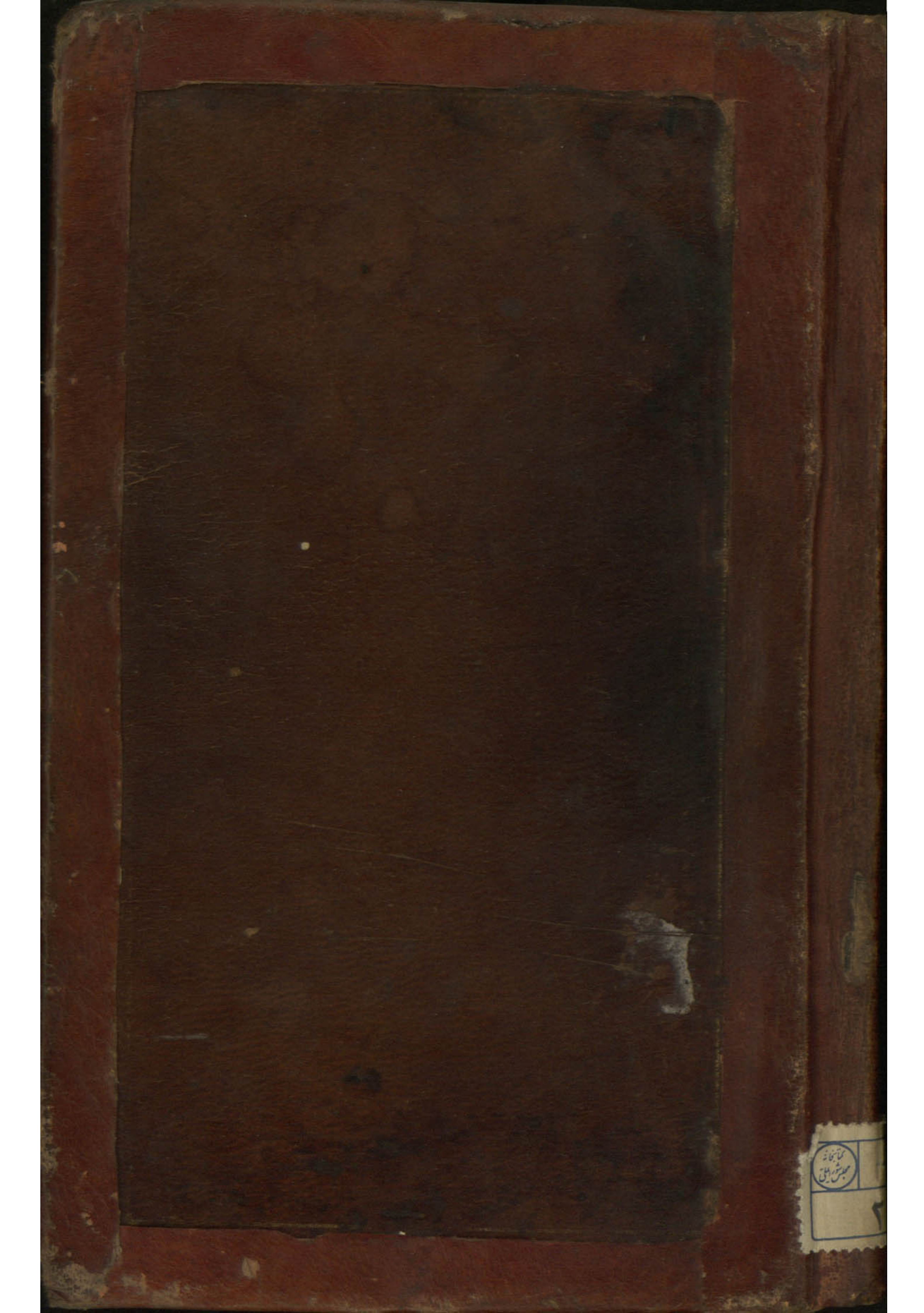
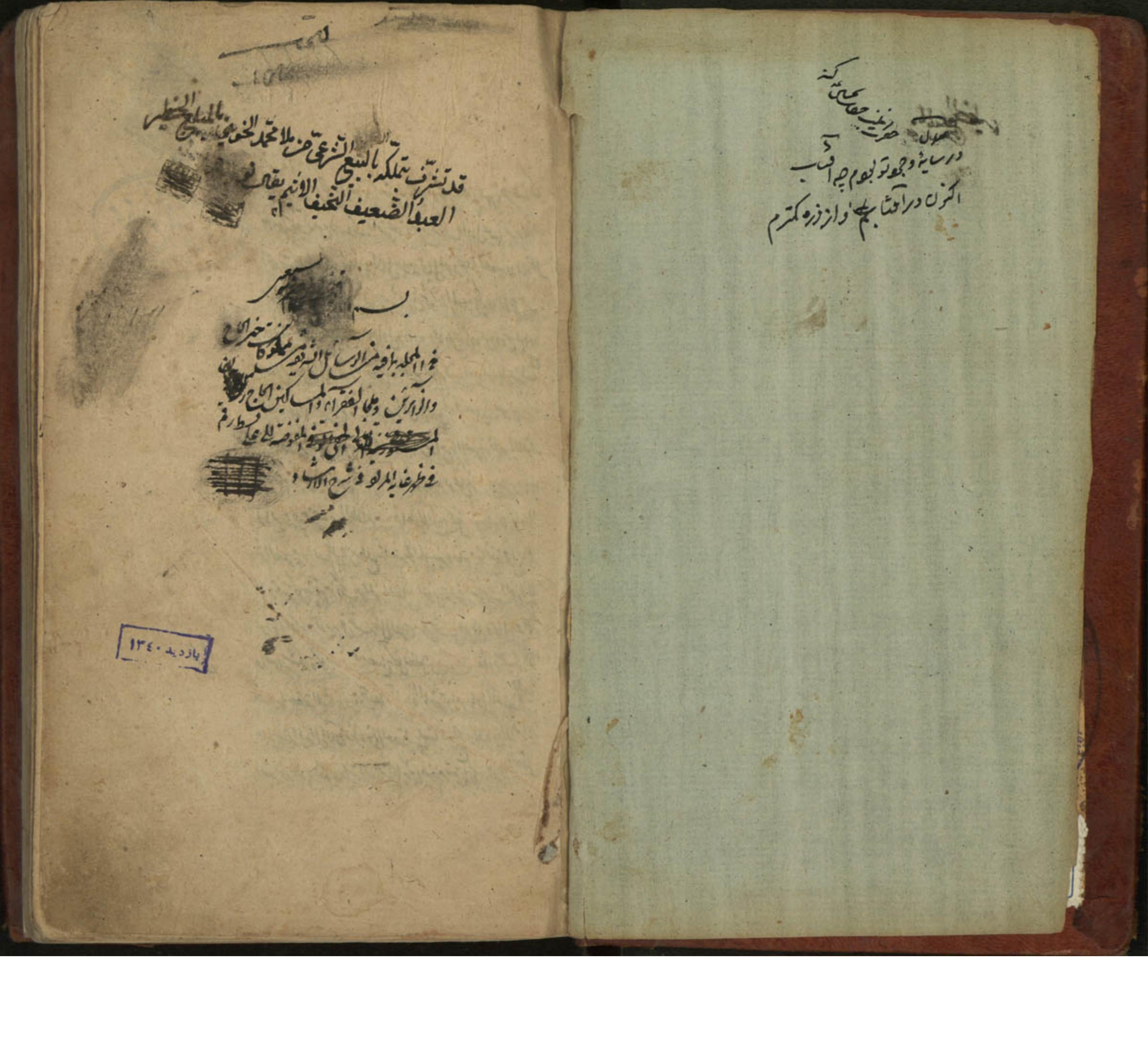

کتابخانه
مجلس شورای ملی


بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
اسم کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ دفتر
خطی ، فهرست شده
۲۱۰۷


بازرسی شد
۲۷ - ۳۶
۲۱۰۷


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۱
اسم کتاب
مؤلف
موضوع تألیف
نمره ۲۰۹۵
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۱۶۰۸۱
خطی فهرست شده
۲۱۰۷


قد تشرف بتملكه بالبيع الشرعي من ملا محمد الخوئي
العبد الضعيف النحيف الاثيم
بازدید ۱۳۴۰
در سایهٔ وجود تو بودم چو آفتاب
اکنون در آفتابم و از ذره کمترم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه نتوكل اللهم اجرنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل علينا من بركاتك

الحمد لله الذي جعل مكامن ظلال جلاله مجالي انوار جماله تفصيلا لما اجمل من الاحكام وصير صور تجلياته مشارق شموس المعاني تكميلا لما عم من الانعام فاصبحت لعباده من اولي وداده ولاهل عناده من ذوي بعاده مطالع طوالع المعارف ومغارب طلايع العوارف اسعافا بما عجز لسان الاستعداد من المرام فسبحانه من باطن ليس لخفائه سبب سوى غاية الظهور بتراءات منصاته وما استوجبه من لوامع الاضواء ظهور الانوار بالاكمام وجل شأنه من ظاهر لا علة لظهوره غير توغل كونه في بطاين حجبه وما استدعيه من غياهب الظلام فباطن لا يكاد يخفى وظاهر لا يكاد يبدو ثم الصلوة والسلام على محمد مطلع تباشير فجر كل خير وتمام ومفتتح فواتح كل فتح ومختتم كل ختام ذلك هو النور الساطع الذي لا يشوبه شوايب الغي ولا عوامل الغمام لا ريب في شمسه ظل السرى فهي شمس فهي ظل ومجالي وعلى آله واصحابه مشكوة كل سنا ومصباح كل ظلام وبعد فان مسئلة التوحيد جميعا حققه الشاهدون وطبقا شاهده المحققون من اولي الكشف والعيان مما لم تهتد اليه الى الآن نظر ذوي العقول بمشاعل الحجج والبرهان الا من ايده الله بنور منه ووفقه بهدايته اليه من الحايزين منهم رتبتي الاستدلال العقلي

العقلي والشهود الذوقي الفايزين بمنقبتي العلم العلي والكشف الالهي اللدني خلصهم الله تعالى عن مضايق المقدمات من الخطابية والبرهانية الى افضية الواردات الكشفية والمطالبات العيانية بكمال متابعة الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين الذين هم روابط رقايق الحقايق من عين الجمع الى محل التفصيل ووسايط نزول المعاني من سماء القدس الى مقام التنزيل سيما من تأسى منهم اسوة حسنة بالاول منهم وجودا ورتبة الآخر منهم زمانا وبعثة الذي هو غاية الغايات وآثاره المنيفة مورد الكمالات ومنبع السعادات عليه وعلى آله افضل الصلوات واكمل التحيات ولكن ترى اولياء امته الغر ليس اذا حاولوا التحقيق معاني التوحيد وتقوا بين البراهين العقلية والنوادر السمعية النقلية بما لا مزيد عليه حيث تدفع شبهات الفلاسفة القاصرين عن تطبيق ما افادهم النظر الصحيح لما انزل عليهم من النص الصريح وكذلك في ساير العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية قد بينوا مواقع خللهم واظهروا مواضع زللهم بما استبان منه محل اللبس وتميز به التبهي من الشمس كل ذلك انما هي شعشعة من ذكاء تميط ليلا ادهم بل شنشنة اعرفها من اخزم هذا وان زماننا هذا قد بلغ منتهى كماله واستوى دوحة اقباله وحان اوان اجتناء ثماره وكشف القناع عن مخدرات ابكاره بما استتارت على صفحات ايامه من الآثار الموعودة في الكتب المنزلة السماوية والزبر

الكشفية العالية ولاح ما تجرما لا يصل اليه الا الاكابر الا بعد ارتياض نفوسهم بالرياضات
المتعبة الشاقة مدى الايام قد صار مضغة للخاص والعام وما كان افتياده
افتى باهراق دما الكبار قد اصبح في الاشتهار كالشمس في رابعة من النهار وبالجملة
ما لا يمكن للكلال ان يطووا مراحل طواه الا بعد خلع النعلين ولا لاحد ان يحوم
حول حماه الا بان يطووا المقدسين بل بالانخلاع عن القوتين قد لبس امراره عن
شراكها وتقنص دقايقه من رفايق صغيرة وكبيرة كتصدمها واستباكها اقتناص شوارد حقايقها
من حبايل ادراكها فان اللبيب لعوق الوهم والعقل وترقب حركاتهما بهيات من
هذه الاحيان والاوقات وصل اليه وعثر عليه وصوله الى اجلى اليقينيات
وعثوره على اول البديهيات كم ذا نوح بالتشغيب والعلم الامر اوضح من نار على علم
على ان المختار عند الصدر الاول من الحكما الذين هم من جملة الاصفيا من الانبيا
او الاوليا كما اخبر عنه المورخون كاغاثاذيمون المدعو بلسان الشريعة [illegible]
وهرمس الهرامسة المدعو بادريس وفيثاغورس المدعو بشيث وافلاطون الالهي
ليس الا هذا لكن المتاخرين من اصحاب المعلم الاول اعني المشائين لما قصروا
طريق الاستفاضة واستعلام الحكم الحقة على الحجج المحضة والبحث الصرف حجبتهم
الشبهات المظلمة الناشية مما اسست عليه مناهجهم من القواعد الجدلية عن
ان يتفطنوا لما هو الحق في تلك المسئلة الجليلة والذي يقضي به العجب ان من
رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحاق منع ونقض فاصبحت

اي الجهالة والوحشة (margin, uncertain reading)

نوادح (margin, uncertain reading)

فاصبحت مولفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض
فما تخلص عن دياجيرها الا الاقلون وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون
واما الرسالة التي صنفها مولاي وجدي ابو حامد محمد المشتهر بتركه قدس الله
سره فانها مع حجمها مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على اصل
المسئلة وفقا لما ذهب اليه المحققون قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطايف
بيانه وبذل الجهد في اماطة تلك الادناس بكمال تبيانه بحيث لا يبقى لمن له ادنى
دربة في العقليات شايبة خدشة فيما هو الحق من تلك العقليات لكن لبعد
غوره في الحكميات وعلو طوره في تقرير البرهانيات قد قصرت افهام اكثر المستفيدين
عن مرامي مقاصده المنيفة وعجزت مدارك ساير المسترشدين عن مباني
فوايده الرفيعة وكنت قد استوضحت تلك المعاقد واستكشفت عن تلك
المغالق بين يدي سيدي واخي واستاذي وملجاي في تلك المعضلات
وملاذي لا زالت سدته السنية مرجعا لاولي الذوق والتحقيق وجنابه العالي
موردا للمستبصرين من اهل الطريق فحاولت حين مذاكرتي مع بعض المشاركين
في التحصيل من خلص الاخوان ان اكشف قناع الاجاز عن وجوه مخدرات تلك
العبارة باوضح بيان تتميما لفوايدها المنيفة وتتميما لفوايدها الشريفة مشيرا
الى معظم اصول اهل الكشف وامهات قواعدهم ممهدا لمعاقد تلك المباحث
وكليات مقاصدهم حافظا للالفاظ المتداولة بينهم وعباراتهم مراعيا

اليقينيات (margin)

للمناسبات المعتبرة بين مصطلحاتهم ومستعاراتهم حذرا من ان نفهم خلاف
المراد فنفضي الى الخبط في البحث والفساد وقد سميته بعد فراغه بكتاب التمهيد
في شرح قواعد التوحيد على اني في فترة شاغلة عن طريق المباحثة والاشتغال
صارفة عن المطالعة والقيل والقال فالمرجو من العاثر على ما يرى من السهو
ان يسبل ذيل العفو عصمنا الله واياكم عن طريق الغرور والاباطيل وهدانا
واياكم سواء السبيل وسقانا من المشرب الخاص المهدي عليه وعلى اله من الصلوات
افضلها واتمها ومن التحيات اشملها واعمها ما يروي الغليل ثم انه لما كان
سوق الكلام في هذه الرسالة انما هو على مساق اهل الاستدلال ناسب ان يصدر
الكلام بمقدمة مبينة لتصورات ما فيه على سبيل الاجمال مميزة بين ما يختص بهذا
العلم من الموضوع والمبادي والمسايل تأسيا بهم وجريا على عادتهم في تقديم
هذا المقال وبعد ذلك نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوايدها ان شاء الله
وجه الوجيز اما المقدمة فاعلم ان العلم المبحوث عنه ههنا لما كان هو العلم
الالهي المطلق الذي هو اعلى العلوم مطلقا يجب ان يكون موضوعه اعم الموضوعات
مفهوما بل اعم المفهومات حيطة وشمولا وابينها معنى واقدمها تصورا وتعقلا
لما تقرر في فن البرهان ان علو العلوم بحسب عموم الموضوع وشمول حيطته فالعلم انما
يكون اعلى مطلقا اذا كان موضوعه اعم مطلقا بالنسبة الى ساير الموضوعات
حتى يكون موضوعات جميع العلوم من جزئياته ثم قيل انما يلزم ذلك ان لو

ان لو وجب ان يكون موضوع السافل اخص من موضوع العالي مطلقا وليس
كذلك لجواز ان يكون مباينا كالموسيقى بالنسبة الى الحساب فانهم صرحوا
بانه تحته مع تباين موضوعيهما بالذات قلنا يجب ان يكون موضوع السافل
تحت موضوع العالي واخص منه اما بذاته او بحيثية المبحوث عنها والا لا
يكون سافلا وعلم الموسيقى انما جعل تحت الحساب باعتبار حيثية فان
النغم المبحوثة عنها فيه وان كانت من الكيفيات المباينة لمطلق الكم لكن
لا يصير موضوعا للموسيقى الا اذا عرضت لها عوارض من باب الكم المنفصل
فهو بهذه الحيثية يكون تحت الحساب ضرورة لا يقال لو كفى هذا في تحقق
النسبة ههنا لا يلزم ان يكون موضوع الاعلى اعم بالذات لجواز ان يكون
عمومه باعتبار حيثية اللاحقة له فلا تتم ادلة البيان لانا نقول بعد المساعدة
على الملازمة ان الحيثية ههنا ليست خارجة عن الموضوع بل نفس مفهومه
فالعموم بالذات لازم على التقديرين فان قلت لو كان حيثية الموضوع
ههنا نفس مفهومه وطبيعته يلزم ان يكون البحث عما يلحق الموجود من حيث
انه موجود فيكون بحثه مقصورا على ما لا يكون في وجوده وحدوده محتاجا
الى المادة ضرورة ان ما يكون فيهما او في احدهما محتاجا الى المادة فالبحث
عنه انما يكون عما يلحقه من الحيثية الخاصة به والا فلا يكون بحثا عنه ولم يكون
هذا هو العلم المسمى بعلم ما بعد الطبيعة لا غير قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان

الوجود الماخوذ ههنا موضوعا هو الوجود المجرد المطلق واما اذا كان هو مطلق
الوجود بدون اعتبار الاطلاق معه من حيث هو كذلك فلا شك ان ساير
الخصوصيات والحيثيات مادية كانت او غير مادية يكون مندرجة فيه كما
سيجئ بيانه على التفصيل فان قلت هذا غير موافق لما علم من تصفح كلامهم
قال شيخ المشائين قد صرح في الفصل الثاني من الهيات الشفا ان الموجود
بما موجود امر مشترك لجميع المقولات وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة
قلنا ان الموجودية المشتركة بالمعنى الذي جعل به موضوعا للصناعة وان شملت
جميع المقولات من حيث انها عارضة اياها ولكن خصوصيات كل منها وحيثياتها
ليست داخلة فيها والمطلق الذي وقع فيهما بهو هو فيكون بالحقيقة هو المعنى المجرد دون المعنى
الذي جعل به موضوعا لهذا العلم فانها بهذا المعنى نفس حقيقة الخصوصيات وعين
تلك الحيثيات اذ تلك انما هي صور تعينات المتمايزة بمجرد النسب والاضافات
وصنوف الاعتبارات ما ستطلع عليه ان شاء الله فاذا عرفت هذا عرفت
ان الفرق بين هذا العلم الالهي والعلم الالهي المسمى بما بعد الطبيعة كالفرق بين
المطلق والمقيد من غير فرق ثم لما تقرر بحكم الحصر العقلي انه ليس من الواحد من
المفهومات الا وهو مندرج تحت موضوع احد من العلوم الثلثة اعني العلم
المنسوب الى الطبيعة وما بعدها والمتوسط بينهما اندراج موضوع ما هو الاعلى
من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم ظهر عمومه بالنسبة الى ساير المفهومات

والاضافة

المفهومات مطلقا ووجب كونه ابينها معنى واقدمها تصورا ايضا ضرورة
انه لو كان بين المفهومات ما هو ابين منه لزم وجوب ان لا يكون هو اعم المفهومات
مطلقا والا لزم ان يكون الخاص ابين من العام وذلك ممتنع واذا ظهر اندراج
ساير الموضوعات تحت موضوع هذا العلم عمم حكم ساير المسايل والمبادي التي
هي احكام الموضوع ومبينات تلك الاحكام واذا عرفت هذا فاعلم ان التعبير
عما يصلح لان يكون موضوعا لهذا العلم من المعنى المحيط والمفهوم الشامل الذي
لا يشذ منه شيء ولا يقابله شيء عسير جدا فلو عبر عنه بلفظ الوجود المطلق او الحق
انما ذلك تعبير عن الشيء باخص اوصافه الذي هو اعم المفهومات ههنا اذ لو وجد
لفظ يكون ذا مفهوم محصل اشمل من ذلك وابين لكان اقرب اليه واخص به
ولكان ذلك هو الصالح لان يعبر به عن موضوع العلم الالهي المطلق لا غير ثم
انه ليس من الالفاظ المتداولة ههنا احق من لفظ الوجود بذلك اذ معناه
اعم المفهومات حيطة وشمولا وابينها تصورا واقدمها تعقلا وحصولا اما
الاول فلان تحقق معنى نسبة العموم والخصوص راجع الى ان المتصف باحد الحصولين
من افراد الخاص مندرج في المتصف بذلك الحصول من افراد العام دون العكس
وبين ان كل مفهوم لا يتحقق عموم المفهومات الا بعد اتصافها باحد قسميه لابد
وان يكون ذلك المفهوم مطلقا اعم المفهومات ضرورة واما الثاني فلان معنى
كون الشيء بينا او غير بين ايضا راجع الى عدم احتياج في الاتصاف باحد الحصولين

لتحقيق

والوجود بين الى واسطة والى احتياج اليها فان ما يكون فى الاتصاف المذكور
مسبوقا بغيره ومحتاجا فى تلك النسبة الاتصافية التى بينهما الى واسطة يكون بعيدا
عن الحصول المذكور ويقال انه غير بين ويتفاوت البعد بحسب قلة الوسايط و
كثرتها وما لا يكون فى الاتصاف المذكور مسبوقا بغيره ولا محتاجا فيه الى واسطة
بل له الاتصاف بالحصول المذكور اولا وبالذات يكون قريبا منه ويقال انه بين
ويتضح ان كل ما كان نسبة القرب من خواصه لوجب ان يكون المنتسب اليها بينا
ونسبة البعد عنها تستدعى ان يكون غير بين لا بد ان يكون ابين المفهومات والا
لم يكن تلك النسبة من افراده موجبا للتبيين ولا عدمها بانعدامه على انه اقرب المفهومات
نسبة الى المبدا فانه ما من شىء يتحقق بنفسه او بالنسبة الى غيره الا ويكون مقارنته اياه اولا
ولا يكون حصوله فى نفسه او لشىء الا بعد حصول ذلك المعنى له وتحققه به ولهذا اخذ ذلك
اللفظ اظهر دلالة واكثر تداولا فى عبارة المحققين عند ارادتهم اياه من ساير الالفاظ
قلت قيل الموضوع فى كل علم على ما تعارف بينهم هو ما يبحث فى ذلك العلم عن اعراضه
الذاتية الخاصة به اى المحمولات الخارجة عن ذات الموضوع اللاحقة اياه اما لذاته
او لما يساويه جزءا كان او خارجا ولا شك ان صدق ما يحمل ههنا على الموضوع
من الاسماء والحقائق لا يمكن ان يكون على سبيل اللحوق فان ذلك الموضوع نفس الاسماء
والحقائق على رأيهم وانه شىء خارج عنه اصلا سلمناه لكن يمتنع ان يكون ذلك
اللحوق لذاته او لامر يساويه والا لزم عدم انفكاك شىء من تلك اللواحق عن الموضوع

العام فالعام لا يكون تاما بالنسبة الى محمولات مسائله فلا يكون جعله موضوعا
اولى من غيره من المفهومات المساوية له • وايضا قد تقرر على قواعد اهل التحقيق
ان الاسماء والحقائق كلها انما هى مقتضى الذات لنفسها فى نفسها لنفسها فيمتنع
ان ينفك عنها فان مقتضى الذات لا يمكن ان يتخلف عنها اصلا فكيف يتصور
عموم ما دل عليها واحاطتها بالنسبة الى تلك الحقايق والاسماء • قلنا ان ههنا
مقدمة لا بد من الاطلاع عليها اولا وهى ان كل مفهوم انما يتصور عمومه بالقياس
الى الجزئيات المندرجة تحته لكن لتلك الجزئيات اعتباران احدهما من حيث
صدق ذلك المفهوم الكلى عليها بهو هو واشتماله على كلها وبهذا الاعتبار ليست
شيئا زايدا على نفس ذلك المفهوم اصلا والاخر من حيث حقايقها الامتيازية
وخصوصياتها النسبية الاعتبارية التى بها يمتاز كل منها عما عداه وبهذا الاعتبار
ليست نفس ذلك المفهوم ولا داخلة فيه بل انما هى من الامور الخارجة عنه اللاحقة
اياه لذاته وذلك لان خصوصية المعنى المحيط التى بها يمتاز عن ساير ما عداه انما هى
الشمول والاحاطة ولا شك ان هذه الخصوصية انما تقتضى محوقية المعنى المحيط
لساير المفهومات وعدم ممانعتها الشىء من الخصوصيات المتقابلة المتمانعة بعضها مع
البعض على ما هو مقتضى طبيعة الاحاطة والشمول كما ستطلع عليه وهذا ايضا سبب
تسميتهم اى اهل التحقيق يسمون الهوية المطلقة مجمع الاضداد ولهذه الدقيقة مواضع
تقع فى هذه الرسالة فكن على ذكر من المستبصرين فاذا تقرر هذا ظهر ان ذلك

للاسماء والحقائق بهذا الاعتبار من اللواحق التي يصلح لان يكون مبحوثا عنها في الفن
كما ان لحوقها بذلك الاعتبار صالح للموضوعية ومساواتها للموضوع لو سلم
لا ينافي موضوعية تلك الاسماء والحقائق كما في الخواص واللوازم المساوية بالنسبة
الى الحقائق النوعية ثم ان اقتضاء الذات جميع الاسماء بنفسها واشتمال كل منها
على الذات بجميع اعتباراتها وان كانت مقررة عندهم لكنها انما تختلف بحسب ظهور
امكانها في القوابل فانه قد يكون الغالب فيها بحسب ظهور احكامها في بعض المظاهر
اسما كليا وقد يكون اسما جزئيا ويكون ذلك الغالب هو الظاهر الباعث له دون
غيره من الاسماء فان احكامها مستهلكة تحت حكم المهيمن كما في الطبايع المركبة عند
حكمنا بانها حارة او باردة • واذا تقرر هذا ظهر انه لا يلزم من اقتضاء حقيقة في نفسها
اسما وعدم انفكاكه عنها في الوجود ان يكون ذلك الاسم ظاهر الحكم في جميع صور
تعيناتها ان عنا اياها في الكل • واما مبادئ المختصة به فالتصورية منها من تصور امهات
الحقائق اللازمة للوجود الحق سبحانه المسماة عند القوم بالاسماء الذاتية وما يليها
من اسماء الصفات ثم اسماء الافعال واسماء النسب والاضافات الواقعة بين كل
منها والتصديقية منها من الحكم عليها بثبوتها في نفسها او ثبوت بعض لوازمها لها
فلئن قيل يجب ان تكون المبادي اما بينة بنفسها او مبينة في العلم الاعلى مسلمة
في علمها وهذه الحقائق لما لم تكن بينة بنفسها يجب ان تكون مبينة في العلم الاعلى ولا
اعلى من هذا العلم على ما تقرر • قلنا طريق استعلام المبادي ومن الحقائق المذكورة

المذكورة في هذا العلم اليه انما هو باحد الوجهين اما بظهور اثارها في العالم ومشاهدة
العارف تلك الاثار والاحكام حسا وعقلا او حدسا وكشفا وتعلم بينهما هو
بمنزلة البينة في العلوم الرسمية واما باخذها عن صاحب كشف اعلى واتم منه كالكمل
من الانبياء والاولياء وذلك بمنزلة المبين في العلم الاعلى لا يقال انما يصح ذلك
لو كان عندهم ميزان يتميز به صحيح ما يختص بذلك العلم عن غيره كما هو في ساير
العلوم النظرية حتى يوجد ما يوجد من تلك العلوم معيرا بمعياره الصحيح والا فلا تعويل
في العلوم الحقيقية على ما حصل منها بمجرد التقليد لانا نقول ممنوع انه ليس عندهم
الة كذلك فانه قد ثبت عند المحققين من اهل الكشف ان له بحسب كل شخص ووقت
ومرتبة ميزانا يناسبه ولذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يخفون
عن اخر ويخفون عنه في وقت ما يظهرون له في وقت اخر ولولا ذلك ما تمكن
الانسان من التفرقة بين الالقاء الصحيح الالهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني
واما المسايل منها فهي عبارة عما تبين به متعلقات هذه الحقائق والاسماء
من المراتب والمواطن وتخصيص كل منها بموطنه ومحتده فان لكل اسم موطنا
يختص به وهذا هو المراد بتوقيفية اسماء الله تعالى على قواعدهم وبيان تفاصيل
احكامها ونسبها الخصيصة لكل منها فان قلت المسئلة في كل علم انما تطلق
على ما يبرهن عليه في ذلك العلم فحيث لا برهان كيف تتصور فيه المسئلة قلت
البرهان انما هو تاليف المبادي اليقينية من البينة او المسلم كيف تنساق الى

الحكم المطلوب المسمى بالمسئلة واذ قد عرفت في هذا العلم ما هو بازاء الضربين
المذكورين من المبادي فما حصل حاميا لف منهما عند استحصال المطالب العلمية
والمعارف الحقيقية يكون مستلزما على ان هذا كله انما هو قواعد مصطلحة للعلوم الرسمية
الجزئية المقيدة فلا يلزم انطباقها على العلم الكلي المطلق لما بينهما من مباينة خصوصية
المطلق بخصوصيات جزئياته وعدم وجوب انطباق احكام الجزئيات على الكلي المطلق
اذ الواجب انما هو انطباق احكام الكلي المطلق على جزئياته دون العكس لكن لما كان
مبنى الكلام في هذه الرسالة انما هو على طريقة اهل النظر والاستدلال لا يكون التزام
هذه التطبيقات خارجا عن قانون التوجيه كل الخروج **تتميم** اعلم ان بعض الالفاظ
المتداولة ههنا لما فيها من الاشتراك بحسب عرفي اهل النظر والتحقيق يقع للدخيل
احتباط باختلاط الاصطلاحين واخذ احدهما مكان الاخر فوجب التنبيه اولا على
المعنيين بحسب الاستعمالين تحرير للمبحث منها لفظ الوجود فانه عند اهل النظر
انما يطلق على الكون في الاعيان او الكون المطلق والكون في عرفهم وان كان ادعا
للوجود الا انه ليس عندهم ان يعرفوا امثال هذه الطبايع البسيطة بلفظ اجلى
منه تعريفا لفظيا تنبيهيا ثم ان الوجود لما كان امرا زايدا على مهيات الموجودات
ولم يكن لشئ منها تحقق الا باقترانه اليه ودخوله في نوع من انواع مطلق الحصول
حقيقيا كان او اعتباريا تخيلوا ان نسبة المهيات الى الوجود كنسبة الاجسام
الى الحيز فكما ان لكل جسم اختصاصا طبيعيا بمكان خاص لا يتعداه من نوع ذلك

ذلك المكان اصلا كذلك المهيات بالنسبة الى الوجود فان منها ما لا يكون
لها تحقق الا بحسب الفرض العقلي وهو الذي وجودها في القوى المدركة فقط كالنسب
والاضافات بلا اعتبار به وهذا النوع من الحصول يسمى عندهم بالوجود الفرضي
والامور الاعتبارية موضوعاته ومنها ما يكون لها تحقق خارج الفرض والاعتبار
سواء وجد الفرض العقلي او لم يوجد ويسمى عندهم بالوجود الحقيقي والوجود في
نفس الامر ومن هذا القسم ما يكون بالقياس الى الخارج ايضا موجودا ويسمى
بالوجود الخارجي اي الخارج عن المشاعر ومنه ما يكون تحققه في المشاعر كالنسب
والاضافات الحقيقية وساير ما يقع في الدرجة الثانية من التعقل لا يقال
في كون هذا من اقسام الوجود الفرضي ضرورة ان حصوله انما هو في القوى المدركة
لانا نقول حصوله وان كان في القوى المدركة ولكن ليس مختصا بها بل له في
الخارج عنها وجود فهو من اقسام الموجودات الحقيقية اذ محصل هذا التقسيم
ان ما يتصوره العقل لا يخلو من ان يكون قابلا للحوق الوجود في نفسه او لم يكن
فان لم يكن فهو الموجودات الفرضية وان كان قابلا له فهو الموجود الحقيقي وذلك
لا يخلو من ان يختص تحققه بخارج المشاعر اولا فالاول هو الموجود الخارجي والثاني
هو الموجود الذهني فعلم من هذا ان الموجودات الذهنية المذكورة من اقسام
الوجود الحقيقي والموجود في نفس الامر فنفس الامر اعم من الخارج لانه متى تحقق
معنى في الخارج تحقق في نفس الامر وليس كلما تحقق في نفس الامر تحقق في الخارج

فان انسانية زيد المعدوم في الخارج متحقق في نفس الامر وليس بمتحقق في الخارج فكيف قيل
كيف يحكم بصدق انسانية زيد المعدوم وكذب حماريته اذا لم يكن لها مطابق له
في الخارج اصلا والصادق هو الذي له مطابق في الخارج دون الكاذب قلنا
ان الخارج مشترك بالاشتراك اللفظي تارة يطلق ويراد به الواقع اي الخارج عن
اعتبار العقل كما يقال هذا الخبر له مطابق في الخارج وهذا ليس له فيه مطابق وهو
مرادف لنفس الامر وتارة يطلق على ما يقابل الوجود الذهني كما في بحثنا هذا
وهذا المعنى اخص من المعنى الاول كما عرفت انفا واذا تقرر هذا ظهر انه لا
يلزم من عدم مطابق الخبر في الخارج بالمعنى الاخص ان لا يكون له مطابق فيه بالمعنى
الاعم لا يقال الضرورة قاضية ههنا بان كل موجود ليس له وجود في القوى
المدركة لابد وان يكون له في الخارج عن تلك القوى وجود والا فلا يكون موجودا
اصلا والقول بان وراء الوجودين امرا اخر نسميه بنفس الامر مما يحتاج جليته الى
بيان واثباته الى برهان لانا نقول قد قيل في بيانه انه قد ثبت بمقتضى القوانين
العقلية وجود موجود في الخارج قائم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع
المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل كيف يستحيل عليه وعليها التغير و
الاستحالة والتجدد والزوال ويكون موصوفا بهذه الصفات ازلا وابدا يسمونه
بالعقل الكل واللوح المحفوظ عندهم اشارة اليه وقد اورد عليه بعض المتاخرين
نقضا بالواجب والعقول فانه يلزم ان لا يكون لها وجود في نفس الامر وحقق

وحقق بعد ذلك بما حاصله ان نفس الامر عبارة عن حقائق الاشياء بحسب ذواتها
مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها ولا يخفى ان هذا التحقيق انما افاد ههنا زيادة
اجمال هذا القول اللهم الا ان يحمل كلامه على ما ذهب اليه المتقدمون من ان سائر المعقولات
من الصور والمعاني لها تمثل في نفسه وتقرر في ذاته على ما هو مذهب المحقق لكن لما
كان المعترض من نفاة هذا القول لا يمكن حمل كلامه عليه والوجه في تحقيق هذا الكلام
على طريقهم ان يقال نفس الامر عبارة عما ثبت فيه الصور والمعاني الحقة اعني العالم
الاعلى الذي هو عالم المجردات ويؤيده اطلاق عالم الامر على هذا العالم وذلك لان
كل ما هو حق وصدق من المعاني والصور لابد وان يكون له مطابق في ذلك كما يلوح بتحقيقه
من كلام معلم المشائين ارسطو في الميمر الثامن من كتابه في العلم الالهي المسمى باثولوجيا
بعد فراغه عن ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشيا وان هذا العالم
الحسي كالصنم والانموذج لذلك العالم من ان اول فعل العقل الاول هو الحق فلذلك
صار له من القوة ما ليس لغيره وانه ليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل الاول الا وهو
من فعل العقل الاول واذا كان هذا هكذا قلنا ان الاشيا كلها من العقل والعقل
هو الاشيا وانما صار العقل هو جميع الاشيا لان فيه جميع كلمات الاشيا وصفاتها
وصورها وجميع الاشيا التي كانت وتكون مطابقة لما في العقل كما ان معارفنا التي
في نفوسنا مطابقة للاعيان التي في الوجود ولا يمكن غير ذلك ولا يجوز ان يتغير ذلك

[Margin note:] والامر بالكتابة الواردة في لسان الشريعة بالقلم الاعلى على اللوح المحفوظ لان المراد بالكتابة هو تنقيش الصور على الالواح وانتسابها مطابقة حقه و احق منها ... منه

اعنى ان يكون بين ذلك الصور التى فى نفوسنا وبين الصور التى فى الوجود تباين او اختلاف
ما عرفنا تلك الصور ولا ادركنا حقايقها لان حقيقة الشى ما هو هو واذا لم يكن فلا محالة
غيره وغير الشى نقيضه فاذن جميع ما تدركه النفس وتتصوره من اعيان الموجودات
هو تلك الموجودات الانوعى ونحوه وانما اوردت هذا الكلام كله لان مع انطوائه لما
نحن بصدده مشتمل ايضا على تحقيق معنى الحقيقة ومعنى الصدق والحق وسبب تسمية هذا
الوجود بالوجود الحقيقى وغيره من اللطائف فليتامل ه واعلم ان اكثر مباحث هذا
الكتاب لبعده عن الطبايع وغرابته عن الاذهان منطوية على نصوص المشايخ لما انها
عرضة لانظار اهل الاستدلال وقلما يوجد فيهم الناقد البصير فلا بد من التعرض فيها
لما يصلح لان يستند اليه ويعتمد عليه على ما اقتضت عاداتهم وجرت عليه سعادتهم
وافادتهم حتى يطمئن به قلوبهم بعض الاطمينان عسى الله ان يفتح عليهم بمفاتيح ذلك
الاذعان والايمان ابواب الحق واليقين فانه هو الفتاح المبين والا فامثال هذه الا كات
لا يليق بها الاستشهاد بالاقاويل النقلية كالاحتياج الى نظم البراهين العقلية هذا كله
على راى اهل النظر والاستدلال وباقى الالفاظ لاشتهار معانيها المتعارفة عندهم
وعدم الاشتباه فيها ما احتيج الى التعرض لها ههنا واما عند المحققين فالوجود ليس
شيئا زائدا على الموجودات بل الموجودات انما هى جزئياته الذهنية المعقولة بحوطه عليها
بهوهو وتنوعاته المتعينة المتمايزة بمجرد النسب واحوالها الطارية لها بحسب المدارك

المدارك

والمشاعر فان اعيان تلك الحقايق هى عين ثبوتها ووجودها لا غير كما يلوح تفصيل ذلك
من تحقيق الشيخ رضى الله عنه فى كتابه انشاء الدواير حيث قال اعلم ان الوجود و
العدم ليسا بشى زايد على الموجود والمعدوم لكن الوهم يتخيل ان الوجود والعدم
صفتان راجعتان الى الموجود والمعدوم ويتخيلهما كالبيت قد دخل فيه ولهذا يقول
قد دخل هذا الشى فى الوجود بعد ان لم يكن وانما المراد بذلك عند المحققين ان هذا الشى
وجد فى عينه والوجود والعدم عبارتان عن اثبات عين الشى او نفيه ثم اذا ثبت
عين الشى او انتفى فقد يجوز عليهما الاتصاف بالعدم والوجود معا وذلك بالنسبة
والاضافة فيكون زيد الموجود فى عينه موجودا فى السوق معدوما فى الدار فلو كان
العدم والوجود من الاوصاف التى ترجع الى الموجود كالسواد والبياض لاستحال
وصفه بهما معا بل اذا كان معدوما لم يكن موجودا الا انه اذا كان اسود لا يكون ابيض
وقد صح وصفه بالوجود والعدم معا فى زمان واحد فهو الوجود الاضافى والعدم
مع ثبوت العين فاذا صح انه ليس بصفة قائمة بموصوف ولا بموصوف معقول وجعل
دون اضافة فثبت انه من باب الاضافة والنسب مطلقا مثل المشرق والمغرب
واليمين والشمال والامام والوراء الى هنا كلامه لعبارته الشريفة اطلق عنان
الفكر فى فيافيها وامعن لحاظ النظر فى مطاويها حتى يظهر لك ان ما فهمه المتاخرون
من لفظ الوجود واصطلحوا عليه حيث ذهبوا الى انه من الاعتبارات العقلية العارضة
للموجودات فى العقل ليس من الوجود الحقيقى الذى هو اس قواعد عقايد المحققين

المسمى

ومبنى معاقدهم في شيء ولا من الصفات الحقيقية المختصة به بل انما هي من الاضافات
التي لا دخل لها في حقيقة الوجود اصلا كما تبين منها الله عنا غلطهم ومزال
قدمهم • والعجب كل العجب ان ما استدل به صاحب الاشراق على اعتبارية الوجود
هو ان النسبة على الوجه الذي ذكره الشيخ بعينه حيث جعل مفهوم زيد يوجد في السوق
وزيد يوجد في الدار وزيد يوجد في الذهن وزيد يوجد في العين كلها بمعنى واحد
وهو معنى النسبة المشار اليها وقد جعل معنى الوجود منحصرا في المعنى النسبي بامثال
هذه الدلايل وسيجي لهذا البحث مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى • واما الكون فقد قال
الشيخ في شرح الالفاظ على طريقة اهل الله ان الكون امر وجودي • وتحقيق معنى
هذا الكلام يحتاج الى مقدمة جليلة الجدوى • وهي ان للوحدة اعتبارين • احدهما ذاتي
لها وهي بذلك الاعتبار تسمى بالوحدة المطلقة والحقيقية وهو كون الشيء بحيث لا يعتبر
في مفهومه ما يشعر بتعدد الوجوه والاثنينية اصلا حتى ان عدم اعتبار الكثرة ايضا
غير معتبر في مفهومه لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينية فالواحد
بهذا الاعتبار لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابلة شيء فلا يكون مقابلا للكثير حتى
يكون غير الواحد المعتبر في الاعداد وقولهم الله واحد لا بالعدد اشارة الى هذا
المعنى • والثاني لاحق لها عارض اياها وهي بذلك الاعتبار تسمى بالوحدة
الاضافية والنسبية وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم في ذاته الى الامور المتعددة
من حيث هو كذلك والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه انه مقابل للكثير تقابلا

تمهيد

تقابلا عرضيا • ثم ان الكثرة ايضا لها اعتباران • احدهما ذاتي لها وهي بذلك الاعتبار
تسمى الكثرة الحقيقية وهو كون الاشياء المتعددة بحيث لا يعتبر فيها ما يشعر بالجهة
الاتحادية وما به الاشتراك اصلا حتى ان عدم اعتبار الوحدة ايضا غير معتبر
فيها لما فيه من الاشعار بالجهة الاتحادية • فلا يقال عدم اعتبار ما يشعر بالجهة
الاتحادية جهة اتحادية يمكن ان يشترك فيها افراد الكثير وكذلك عدم اعتبار ما يشعر
بتعدد الوجوه يشعر بتعدد الوجوه في مفهوم الوحدة المطلقة وذلك لانه مفهوم
عدمي لاحق لها بالاضافة الى الغير فيكون مغايرا لحقيقتها ضرورة ويلزم منه تعدد
الجهات • فقلنا ان للعقل ان يعرض للامور المجهولة حقايقها من حيث هي من جهات
بالنظر الى ذواتها يتصور تلك الحقايق بها ويعبر عنها بتلك الجهات وان كانت
منافية لتلك الحقايق كما في قولنا المجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه فانه يعرض للذات
المجهولة مطلقا وصفا معلوما يتصورها به ويحكم عليها باعتباره مع منافاة تلك
الذات من حيث هي لهذا الوصف • فان قلت كيف يتصور احد المتنافيين بالآخر
ويحكم عليه باعتباره والوجه الذي يعلم به الاشيا ويحكم عليها به يجب ان يكون من
الاوصاف المحمولة عليها بهو هو • قلت ان الاوصاف لها اعتباران • احدهما
بحسب طبايعها في انفسها وهي بهذا الاعتبار لا منافاة بينها وبين ذواتها اصلا
بل لا بد من صدقها عليها بهو هو • والآخر بحسب العوارض اللاحقة اياها باعتبار حصولها
في العقل وانما تتحقق المنافاة بهذا الاعتبار وهذا ظاهر في المثال المفروض

اي لان للذات المذكورة اعتبارين ذاتي حقيقي ووصفي [illegible]
كما للوصف ونفي اعتبار الحكم به صدق على الاوصاف المذكورة [illegible]
للاوصاف اعتباران ظاهر [illegible]

فان وصف المجهولية اذا اعتبر طبيعته من حيث هي هي لا منافاة بينه وبين ذاته اصلا
والا لا يكون ذاتا له ولا يكون صادقا عليها بهو هو واما اذا اعتبر معه الهوية اللاحقة
له باعتبار حصوله في العقل المتحقق ح باعتبار هذه الهوية الوضعية التي انما تلحقه بالنظر
الى الخارج عن نفس المنافاة بينه وبين الذات ولا شك ان العوارض اللاحقة للاشياء
باعتبار الامور الخارجة عن انفسها لا دخل لها في الاحكام الذاتية وهالو من ذلك الاشياء
لذاتها والا يلزم ان لا يكون شيء من المفهومات باقيا على كليتها عند تصورها اذ كلما
حصل في العقل باعتبار حصوله فيه جزئي وهذا امر مقتضى الحكمة البالغة انه قد جعل
الله للعقل قوة خاصة وغريزة عزيزة بها تصور المفهومات الحاصلة فيه كما هي
معراة عن اللواحق الطارية لها باعتبار حصولها وتعيناتها التابعة الوضعي للمحال
الجزئية حتى تمكن من تميز الاحكام الحقة التي لها الا من نفس المقومة لها والمميزة لها
في ذاتها عن غيرها من اللواحق العارضة لها باعتبار المحال والمراتب ليقدر بذلك
على تصور الاشياء على ما عليه الوجود والتجلي بالحقائق كما هي وهذه القوة من اثار
ما اشير اليه انفا بانه اول فعل العقل الاول وفي صور تعيناته في هذه النشأة فتنبه
والاعتبار الثاني للكثرة وهو الذي يسمى بالكثرة الاضافية والنسبية وهو كون الشيء
بحيث ينقسم الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك والفرق بين هذا الاعتبار والاعتبار
اللاحق للوحدة غير مختف ثم اذا تحقق هذا فنقول ان الوجود الواحد الحق الظاهر
بنوره الذاتي الذي هو المجلي له باعتبار غيب هويته المطلقة اذا اعتبرت التعددات

الوضعي م

التعددات الظاهرة في مجلاه التي هي عبارة عن تعدد شئون المتجلي فيه كما
تحقق في موضعه ان شاء الله تعالى حصل هناك باعتبارها في الحضرتين
اربع اعتبارات وحدة وكثرة حقيقيتان ووحدة وكثرة نسبيتان اعتباريتان
فمتى اعتبرت الوحدة الحقيقية في الحضرتين المذكورتين المتميزتين بنسبتي البطون
والظهور قيل حق وان اعتبرت الكثرة الحقيقية فيهما قيل خلق وسوى ومظاهر
وشئون ونحو ذلك وان اعتبرت الوحدة النسبية بان اخذ جميعها نسبا
راجعة الى عين واحدة قيل هي اسماء الحق واحواله وان اعتبرت الكثرة النسبية
بان اخذت تلك الكثرة من حيث انها منتسبة الى الامر الجامع انتسابا ما وتعقلت
متوحدة بحسب الصبغة الوجودية فهي الامر المشار اليه المنسوب الى الوجود المسمى
بالكون وحقيقة معنى العالم وعينه الثابتة ونحو ذلك يعلم من هذا ان لفظ
الكون بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون بيان لفظ الوجود على اصطلاحهم واما
على راي اهل النظر فبينهما تساو بل ترادف على ما سبق فيكون بين معنيي
الوجود عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في المهيات الحقيقية وتخالفهما في
الحقائق الالهية والصور الكونية لا اتصاف المهية عند اهل النظر بغير موجود في نفسها
فكيف يكون مادة التصادق لان الكلام انما هو في المهيات الحقيقية الموجودة
وهي بذلك الاعتبار صالحة للتصادق وبين معنى الكون عموم وخصوص مطلق
ثم انه قد ظهر لك مما سلف من البيان ان للوحدة اعتبارين فاعلم ان احد

اعتباری الوحدة وهو الحقیقی منهما هو معنی الاطلاق الذی یلحق الوجود لذاته و
یقتضیه اولا فانه من خواص اللازمة البینة لحقیقة الوجود حیث لا یظهر الا
اللبه ولا یتحقق احکامها الا باعتباره وظاهر الوجود فی عبارة المحققین عبارة
عنه فان الظاهر من الشئ هو اول ما یدرک به الشئ منه والوجوب اشارة الیه
والثانی من الاعتبارات هو النسبی منهما هو الذی یلاحظ فیه الرقایق الارتباطیة
الراجعة الی العین الواحدة ولا شک ان انما یلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم
ایاه فهو الذی یقتضیه الطبیعة العلمیة اولا و یظهر باحکامها وان امکان اشارة
الیه وههنا نکتة شریفة تظهر بالتأمل وسیجیء لهذا الکلام ولباقی الالفاظ المتداولة
لدیهم فی اثناء الکلام علی الرسالة زیادة بیان وتحقیق ان شاء الله وحده العزیز
فلا نطول المقدمة بها **قال** المصنف رضی الله عنه الحمد لولیه والصلوة علی نبیه
محمد وعلی آله وسلم اما بعد فان تقریر مسئلة التوحید علی النحو الذی ذهب الیه
العارفون واشار الیه المحققون من المسایل الغامضة التی لا یصل الیها افکار
العلماء الناظرین من المجادلین ولا یدرکها اذهان الفضلاء الباحثین من المناظرین
اقول اعلم ان هذه القرینة المصدرة بها ههنا مع اشتمالها علی ما هو
الواجب تقدیمه فی نظر التألیف والتصنیف متضمنة ایضا لما یدل علی مقاصد
هذه الرسالة اجمالا علی ما هو مقتضی صناعة التعلیم والتفهیم وذلک لان الکلام
فیها یرجع الی مطلبین الاول اثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه وحصر

وحصر ما یستوجب الحمد من الصفات الکمالیة فیه فیکون قوله الحمد لولیه اشارة الیه
والثانی اثبات ان الحقیقة المطلقة المذکورة وان کانت الموجودات کلها
مظاهرها لکنها بجملة مراتبها واحدیة جمعیتها انما ظهرت فی افراد الحقیقة النوعیة
الانسانیة المتحقق بالمراتب المذکورة ذوقا وشهودا الذین منهم من اختص
فی تلک المظهریة والمرآتیة بمرتبة الختم والتمام علیه وعلی آله الصلوة والسلم فقوله
والصلوة علی نبیه اشارة الیه ثم قوله ذهب الیه العارفون اشارة الی
المتأخرین من الاولیاء المجتهدین صلوات الله وسلامه علیه ورضی الله عنهم
الذین صرحوا بها فیما بینها وباحوا بانشادها نظما ونثرا واستدلوا علی
اثباتها للمستبصرین نقلا وعقلا وقوله اشار الیه المحققون اشارة الی
المتقدمین کالانبیاء سلام الله علیهم وتلامذتهم الاولیاء من الهرامسة والحکماء
القدماء الذین لا یقصدونها فی غالب عباراتهم الا بنوع من الرمز والایماء
جریا فی کل زمان علی مقتضی مدارک اهله وتنزلا الی مدارج افهامهم ولا بد ان یکون
علیها الا تبلیغ یکون فیه ضرب من الستر والخفاء تعظیما لما افادوا به علی الخاص
والعام جمیعا من جوامع کلامهم وقوله الناظرین من المجادلین یمکن ان یکون
المراد به المتکلمین کما ان القصد بقوله الفضلاء الباحثین طایفة الحکماء المشائین
قال فان الاکثرین منهم یزعمون ان القطع بما یدل علی استحکام
سوء المزاج فی موضوعات القوی النفسانیة وعلی احتراق المواد الصالحة

وانشاءها

البدنية واستيلاء المرة السوداء على الاعضاء الشريفة الالهية اذا انقطع سيلان جميع
الاحكام العقلية والحسية الفطرية والغريزية عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات
الجزافية الصادرة عن الوساوس الخيالية لا يمكن لاحد الا عند عروض ذلك السبب
الخبيث وابتلائه بما ذكرناه من المرض الخبيث **اقول** اعلم ان من عادة المصنف
كما يعلم من تصفح كلامه في ساير كتبه ان يقرر اولا عند اثبات المطالب النظرية كلام
الخصم بما استدل به عليه باوفى بيان ويجتهد في تاسيس قواعده وتشييد معاقده
حسب الامكان ثم يشرع ثانيا في تعيين موارد شكوكه ومشتبهاته وقلع مواد شبهاته
فاراد ان يسلك في هذه الرسالة مسلكه المعتاد ولهذا اصدرها بما يمكن ان
ان يستدل به الخصم على فساد طريقهم الموصل الى مطالبهم الكشفية ومسار زوقهم الذوقية
المسمى بطريق التصفية والتخلية وذلك لانه هنا بمنزلة منع افادة النظر في طريق
الاستدلال فيجب تقديمه على ساير الابحاث والاقوال وبيانه ان القطع بحقية
هذه المسئلة يدل على ان انحراف موضوعات القوى النفسانية التي هي مناط
الادراكات قد انحرفت عن اصلها بل قد استحكم فيها سوء المزاج واستمر بها
بعلاج
ما يستوجب العلاج والا لما قطع بها كل القطع فيكون السبب المعد والطريق الموصل
لذلك القطع هو اختلال القوى الادراكية ولا شك ان كل طريق يكون عبارة
عن اختلال القوى الادراكية انما يكون طريقا للجهل والنقصان فضلا عن ان
يكون موصلا الى العلوم اليقينية والكمالات الحقيقية • فان قلت كيف يمكن الاستدلال

الاستدلال بالقطع الحملي الذي هو من قبيل الكيفيات النفسانية على انحراف امزجة
موضوعات القوى التي هي من الكيفيات الجسمانية قلنا انه من قبيل الاستدلال
تحقق
بثبوت المعلول على تحقق العلة المسمى برهان الان عند اهل النظر وبيان العلية
ظاهر فان اختلال موضوعات القوى النفسانية اعني الاعضاء والالات
الفكرية الدماغية الذي هي للبصيرة المميزة الحاكمة على الاشياء بما هي عليه بمنزلة اجزاء
العين وطبقاتها للقوة الابصارية سبب لاختلال مدركات تلك الموضوعات
كما ان اختلال شيء من اجزاء العين موجب للاختلال في مدركاتها وذلك لان
كل ادراك يكون بتوسط الة من الالات الجسمانية لابد وان يكون بحكم رقيقة خفية
ووساطة مناسبة جامعة بين طبيعة تلك الالة ونوع ذلك الادراك والا
لما اختص بها دون غيرها من الالات وح يلزم ان يكون انحراف مزاج تلك الالة
عن خصوصيتها الاعتدالية يوجب بطلان حكم الرقيقة ضرورة بطلان حكم الشيء عند
انتفائه فبحسب بعدها عن المناسبة يقع الاختلال والفساد في الادراك وكلما
انحرف المزاج انحرف المدركات عن اصلها القويم ونهجها المستقيم ضرورة
سيما اذا استحكم ذلك الانحراف واستمر لا يقال انما تم هذا لو كان هذه
المسئلة من قبيل الصور والمعاني الجزئية التي يدركها النفس بوساطة القوى الجسمانية
والالات الهيولانية اما اذا كانت من قبيل الكليات التي يعقلها النفس
بدون توسط شيء من الالات فكيف يتم هذا الاستدلال لانا نقول على تقدير

تسليم ان هذه المسئلة من قبيل الكليات لانم ان جميع الكليات انما تعقلها النفس
بدون توسط الالات فان من الكليات ما تعقلها بعد انتزاعها من الجزئيات بحذف
المشخصات وتسمى كليا بعد الكثرة ولئن سلمنا ذلك لكن لانم ان هذا الاستدلال
انما هو بادراكهم نفس هذه المسئلة بل انما هو باعتبارها مستلزمة من رفع المشاهدات
والاوليات ولهذا استدل على ذلك بقوله اذ القطع ببطلان جميع الاحكام
العقلية الى اخره وبيان ذلك ان القطع بمسئلة التوحيد قطع ببطلان جميع اقسام
اليقينيات من العقلية المبرهنة والشرقيات تمامها والحسية التي هي من المشاهدات
والفطرية التي هي الاوليات والغير التي هي الوجدانيات وذلك لما في زعمهم من
ان الحكم بتمايز الماهيات وتخالف المتعينات على ما هو مقتضى تلك المقدمات ينافي
الحكم بهذه المسئلة الرافعة لاحكام التفرقة والتميز ثم ان بدو علامات الامراض
اذا كان مسبوقا بارتكاب اسبابها مما تقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم
بحمل طريان ذلك المرض الخبيث فلهذا استعقب ذلك الاستدلال بقوله عقيب
ارتكاب المجاهدات والرياضات الخرافية التي هي عبارة عن السهر والجوع المفرطين
الموجبين لاستيلاء المرة السوداء على الاعضاء الدماغية الشريفة التي هي
مناط سائر الادراكات العقلية التي هي المبدأ والاصل للصورة المقومة للحقيقة
النوعية الانسانية قال لكن لما كان الامر على خلاف ما ظنوه بل على عكس
ما تخيلوه اقول ذلك لان ما استدلوا به على سوء امزجة موضوعات القوى

القوى النفسانية انما هو دليل على صحة تلك الامزجة واستقامتها فان ادراك
القوى المدركة والمشاعر الشاعرة اذا كان مطابقا لما في الامر نفسه ويكون حكمها
على الاشياء بما هي عليه انما يدل على استقامة امزجة موضوعاتها لان صدور
الافعال عن الموضوعات سالمة عن النقص انما هو دليل على صحتها فيكون الامر في
الاستدلال المذكور على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه اذ ما جعلوه دليلا
على سوء مزاج موضوعات ادراك القاطعين بالقطع اليقيني بالمسئلة الحقة انما يدل
على استحكام سوء مزاج موضوعات القاصرين عن تلك الدرجة وذلك لان لكل قوة
ومبدأ طبيعية كانت او حيوانية او نفسانية اذا جعلت لغاية مختصة بها ثم تخلفت
عنها تلك الغاية في ترتبها عليها انما يكون ذلك بطريان سوء مزاج عرض لها واخرجت
عن اصلها فان ذلك المزاج لو خلي وطبعه سالما عن العوائق لانساق الى تماميته
وترتبت عليه غايته ولا شك ان غاية القوى النفسانية الادراكية انما هو ادراك
الاشياء على ما هي عليها فلما تخلفت عنها هذه الغاية يكون بطريان سوء المزاج فظهر
ان الامر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيلوه فان قلت القول بان مسئلة التوحيد
على النحو المذكور من جملة الادراكات التي للاشياء على ما هي عليها وانه هو الغاية
المطلوبة للقوى النفسانية اول المسئلة ومحل النزاع فكيف يصح الاستدلال
في طريقهم قلنا فلعل هذه القضايا مسلمة موضوعة عندهما حتى برهن عليها في الموضع
الذي يليق به في اثناء الرسالة على ما هو المتعارف عندهم في اثبات المطالب النظرية

قال اردت ان اكتب رسالة اوضح فيها حقيقة مذهب العارفين وبطلان
قول الطاعنين من المنكرين مشتملة على صفوة ما ظهر لي بالحدس في هذه المسئلة و
محتوية على زبدة ما انتهى اليه نظري في تلك المعركة ورايت ان نقرر تلك المسئلة على طريق
الناظرين وان نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين ونبين بها حججا قوية تدفع عنها طعن
المنكرين وتشتد بها رغبة الطالبين اللهم اجعلها من زمرة الناجين الفائزين دون
الضالين المردودين يا اخوان التحصيل سارعوا الى تحصيل الكمال الحقيقي والبقاء الابدي
قبل ان يتسارع اليكم الفناء الضروري والفوت البدني وبادروا في جهودكم هذه قبل
ان يتبادر اليكم الموت الطبيعي واستعينوا به في كل الامور وعليه توكلوا ان كنتم مؤمنين
اقول اعلم ان من دأب الصوفية ان يسندوا سائر المعاني الذوقية والكشفية مع
اختلاف العبارات الى الحدس على ما هو قاعدة اهل النظر فانه ليس في مقابلة الفكر عندهم
سوى الحدس كما سيجيء تحقيقه وباقي الفاظ الكتاب معناها ظاهر ثم انما خص خطاب
الوصية باخوان التحصيل اعني المستبصرين بطريق اهل النظر لقرب استعدادهم الى اقتناص
المعارف الذوقية واستيهالهم لاستفاضة الكمالات الحقيقية بترقيهم عن الصور
الخيالية والمحسوسات الجزئية الى المعاني العقلية والمعارف الكلية وخلاصهم عن ربقة
التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس احكام الخيالات الوهمية بالحقائق الكلية
عند العقل وقبوله للظنيات والوهميات مع قبول اليقينيات والعقليات لكن
لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي بحصرهم نوع الكمال على استحضار الاصطلاحات

الاصطلاحات الجزئية المرتسمة في الالات البدنية والقوى الجسمانية المنمحية بانطواء
موضوعاتها عند انقراض النشأة العنصرية ما نفعهم ذلك الترقي كل النفع
واستردافه الكمال الحقيقي بالبقاء الابدي في المتن اشارة الى هذا المعنى قال
اعلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة كلها لا بحسب اللفظ بل بحسب المعنى كما
بيناه في سائر كتبنا اقول لما كان حقيقة الوجود بينة الهلية والماهية الحقيقية
كما سبق التنبيه عليه شرع في احكامه وقدم الاشتراك لانه اقرب الاحكام بالنسبة
الى الحقيقة ومناط سائر الاحكام والابحاث المقصودة في هذه الرسالة كالوجوب
والوحدة ثم ان بداهة الحقيقة وان استلزمت بداهة اشتراكها لكن المص قد
افاد بوجوه منبهة مزيد التبصرة من جملتها ان مفهوم الوجود المعلوم بالبداهة
لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لم يلزم من فرض انتفائه عن الكل انتفاء الكل
بالكلية لكن التالي باطل لانا نعلم بالضرورة ان كل ما ليس له مفهوم الكون المعلوم
بالبداهة فهو منتف بالكلية لا يقال المبين في سائر كتبنا انما هو اشتراك معنى الوجود
على ما اصطلح عليه المشاؤون لان كلامه فيها معهم وعلى نهجهم فلا يلزم من
ذلك البيان اشتراك الوجود بالمعنى الذي نحن بصدده لما تبين من الفرق
بين المعنيين حسب الاصطلاحين لانا نقول ان ما ذهب اليه المص من معنى الوجود
انما هو الحقيقي الذي ذهب اليه المحققون لا الاعتباري كما هو راي بعض المتأخرين
فانه بعد تبيين ما اشتمل عليه مباني ذلك الراي من الوهن والاختلال

والتنبيه على ما يترتب عليه من انخرام القواعد وعدم الانضباط قد حقق في
غير موضع من كتبه ان المعنى بالوجود لديها هو المعنى الحقيقي وبيّن ذلك بما لا يتوقف
المتامل فيه ان كان واقفا على اصول صناعتهم عارفا بها معرفة اتقان وتحقيق
في الجزم بما هو الحق عند الخوض في ذلك المبحث العميق كما قال في كتاب الاعتماد بعد فراغه
عن اجوبة ما استدل به صاحب الاشراق وغيره على اعتبارية الوجود اذا عرفت
هذا فنقول ان هذا الفاضل لو اراد بما ذكره ان التحقق في الاعيان لا يكون له
تحقق في الاعيان زائد على نفسه فهو حق لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفسه من
الامور الاعتبارية وان اراد به ان حقيقته انما ينتزعها الذهن من المفهومات الاعتبارية
ويحصل من اجتماع الامرين مجموع اعتباري فلا منازعة لنا في ذلك لكن لا يلزم
من ذلك كون الوجود نفسه امرا اعتباريا وان اراد به ان نفس ذلك التحقق من الاعتبارات
العقلية فمن البين انه ليس كذلك لان لكل واحدة من المهيات الموجودة
في الاعيان تحققا وهوية عينية فذلك التحقق والهوية لو كانتا زائدتين عليه
كان نفس التحقق العيني من الامور الحقيقية لان ما به تقوم الامر الحقيقي وتحقق به
لا بد وان يكون حقيقيا ولو كانتا نفس المهية كان ذلك التحقق اما نفس
المهيات او جزءا منها لكونه مشتركا بين الجميع فلا يكون مجرد امر اعتباري و
ايضا لو لم يكن للوجود العيني تحقق في الاعيان لكانت المهيات الحاصلة
في الاعيان هي بعينها الحاصلة في الاذهان اذ الحصول في الاذهان ادنى

التحقق

اولى بان يكون اعتباريا ولا يكون التخالف بين المهيات الذهنية والخارجية الا
بالاعتبار ولو كان الوجود من المعاني العقلية المحضة للزم امتناع المجعولية او كون
المهيات مجعولة وايضا فانا ندرك تحققا في الاعيان فذلك التحقق يستحيل
ان لا يكون تحققا في الاعيان فيكون تحققا في الاعيان فان قيل لو صح هذا
لصح ان يقال وجود الحادث المعدوم في الحال ممتنع ان لا يكون موجودا فيكون
موجودا فلا يكون معدوما في الحال قلنا لا نم بطلان ما ذكرتم من النتيجة اذ الوجود
غير قابل للعدم كما هو غير قابل للوجود بل القابل للعدم هو المهية فهي انما تنعدم
بزوال مقارنتها للوجود والحق ان الوجود العيني كما هو متصور بالبديهة كذلك
تحققه في الاعيان معلوم بالبديهة لكن الاشتباه في مثل هذا الموضع قد يقع
لا للدقة والخفاء بل لشدة الوضوح والجلاء واعلم ان الذكي العارف باصول
الصناعة لو احاط بجميع المباحث التي اوردتها ههنا ربما لاح له ما هو الحق
في هذا الموضع واما التصريح القول على ما يشهد به الحدس القوي والبرهان المبين
ففي كتابنا المسمى بالحكمة المتقنة وكذا قال في موضع من الحكمة الرشيدية فلئن جعلتم
الوجود العيني كساير السلوب والاضافات فلنجعل المفهومات الباقية باسرها
جارية مجراها بل هي اولى بان يجعل من قبيل الاعتبارات ثم نجعل نفسه اصلا
حقيقيا لما عداه في الاعيان وقال في موضع اخر منها لا شك ان اتصاف
المهية بالوجود العيني في الاعيان يستدعي حصول ذلك الوجود في الاعيان

بجعل

بخلاف ما يكون حقيقة نفس هذا الوجود او ملزومه وقد اشتبه الامر على الاذكيا
في مثل هذا الموضع لا لخفائه وغموضه بل لشدة ظهوره هذا الكلام ولا ريب
من كشف القناع عن تلك الوجوه اللائحة منها انوار التحقيق ان ما لوح اليه في
معنى لفظ الوجود بمعزل عما عليه آرا الحكما المتاخرين سيما المشائين منهم لا يقال
كيف ذلك وقد نراه يقتفي اثارهم في تبيين مقاصدهم وترتيب براهينهم ثم
يشرع في تزييف بعض واستفادة اخر ولا شك ان ذلك انما يتم عند توافق الاصطلاحين
وتوافق الفريقين لانا نقول ان تقويه يحمل ما اختص به من الراي بعد تنزله معهم
بما لديهم في مخاطبتهم الموفية على اصول مباحثهم وتنقيح ذلك وتحقيقه ما ينتهي
اليه جهة الامكان ثم الابانة عما انبهم من وجوه الاختلال والانخرام مؤيدا
بالبراهين التي لا تحوم حولها شوائب الاوهام مما لا تستوي به صورة البحث عن ملابس
الاستظام بحمل ان النزاع في هذه الصورة ليس مقصورا على اللفظ فقط فان
المعنى الذي ذهبوا الى اعتبارية هو الذي بين المص بالوجوه المذكورة انه حقيقي
كما ان ما ذهبوا الى انه حقيقي من المهيات ذهب الى انها من النسب والاعتبارات
ثم انهم لما خصصوا لفظ الوجود من جميع مراتبه واقسامه بما يكون له احد
الكونين وعمموه للكليات بالكون العيني انفصلوا عما ذهب اليه المحققون
في ذلك بالعموم والخصوص على ما اشير اليه في المقدمة واما ما ذهب اليه المص حسبما
عرف من تصفح كلامه فمفاده ان هذه الرسالة فبالخصوص فقط دون العموم واذا

واذا تقرر هذا فيتم كلامه معهم واستدلاله عليهم لان ما ثبت للعام لابد من ثبوته
لخواصه **قال** ومن البين ان الحقيقة من حيث هي لا تقبل العدم لذاتها
لامتناع اتصاف احد النقيضين بالاخر وامتناع انقلاب طبيعة الى طبيعة الاخرى
ومتى امتنع عليها العدم لذاتها كانت واجبة لذاتها **اقول** بعد اثبات
اشتراك معنى الوجود شرع في بيان وجوبه الذي هو احد المقصدين وتقرير ذلك
ان حقيقة الوجود من حيث هي لا تقبل العدم لذاتها وكل ما لا يقبل العدم
لذاتها يكون واجبة لذاتها انتج ان حقيقة الوجود واجبة لذاتها اما الكبرى فظاهرة
واما الصغرى فلان حقيقة الوجود لو كانت قابلة للعدم لذاتها لامكن اتصافها
به ولو امكن اتصافها به لما لزم من فرض وقوعه محال لكن التالي باطل لاستلزام
فرض وقوع المحال وذلك لان الموصوف ح لا يخلو من ان يكون باقيا مع حقيقته
عند اتصافه بالعدم او لا فان كان باقيا يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر
ضرورة وان لم يكن باقيا يلزم انقلاب طبيعة الوجود الى طبيعة العدم وكلاهما بين
الاستحالة هذا ما اكتفى به المص في اثبات وجوب الوجود اذ اللبيب يكفيه اليسير
والبليد لا يفيده الكثير لكن يمكن اثباته بوجوه عدة نتعرض لطرف منها تبصرة
للناظرين وتحريصا للمستبصرين من المناظرين الاول ان الوجود المطلق
موجود وبسيط وغير معلول وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه موجودا
فلانه لو كان معدوما لزم اتصاف الشيء بنقيضه والموصوف يبقى مع الصفة

والشيء لا يبقى مع نفسه واما كونه بسيطا فلان اجزاءه لو كانت موجودة لزم تقدم
الوجود على نفسه وان كانت معدومة لزم عدمه واما كونه غير معلول فلانه
لو لم يكن كذلك لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول
واما بيان ان كل ما ثبت له هذه الاحكام فهو واجب لذاته فظ الثاني انه لو لم
يكن واجبا لكان ممكنا او ممتنعا ضرورة اندراج جميع المفهومات تحت المواد الثلث
والاول ممتنع اذ الممكن ما يقبل لذاته الوجود والعدم والشيء لا يقبل نفسه ولا نقيضه
والثاني ايضا اذ الممتنع معدوم والموجود موجود لما تقدم ولان امتناعه يقتضي
انتفاء الوجودات ضرورة وجوب اتصاف الخواص بما يتصف به العام المطلق
وقد تعرض بعض المتاخرين لجوابه فمنهم من اختار الشق الثاني وجعل معنى اتصاف
الشيء بالوجود انه كما انه اذا حضر في الذهن اتصف بالوجود كما يتصف الامور الخارجية
بالوجوب والامكان مع عدم هويتها في الخارج كذلك الوجود ليس له هوية في الخارج
مستندا في ذلك الى مجرد تصريح الفاضل الطوسي بانه من المعقولات الثانية
وقد عرفت ما فيه من الخلل وليت شعري ان هذا الفاضل اذا لم يرض في جزئيات
المسائل بمجرد ما نقل عن جهابذة اهل الكشف واساطير الايمة المهندسين لانه من
الاقناعيات كيف اقنع نفسه في هذه المسئلة الجليلة بالنقل عن بعض افاضل
المتاخرين على ان كافتهم لا يستحصلونه بمجرد استحصال المنقول ومنهم من اختار الشق الاول مع تسليم ان ادلته
مظنة فيه بارجاع الى ان الوجود المطلق اذا اخذ لا بشرط اعني الكلي الطبيعي
لزم

الحفوظ

الطبيعي لا يكون امرا واحدا بل امورا متكثرة اذ الوجود المطلق يصدق على
وجود الواجب والممكنات فيكون بعض من الوجود المطلق واجبا وبعضه ممكنا
خاصا ولا يخفى على من له ادنى دربة باساليبهم ان هذا التكثر انما يتصور فيما صدق
عليه ذلك الطبيعي من الافراد واما في حقيقة ذلك المفهوم الذي هو الكلي الطبيعي
فليس فيه تكثر ولا تعدد الثالث الوجود موجود لما تقدم فلو لم يكن واجبا
لكان ممكنا فعلته لا محالة موجودة فهي اما نفسه او جزئي من جزئياته وكل منهما يستلزم
تقدم الشيء على نفسه وقد اجابوا عن هذا ايضا تارة باختيار ان علته انما هي جزئي
من جزئياته وتقدم الشيء على نفسه انما يلزم لو لم يكن الوجود عارضا له اذ لا شك
ان العلة يجب تقدمها بالوجود فالتقدم المحال لازم على كل تقدير وتارة بان
الوجود المطلق ليس شيئا واحدا حتى يكون له علة واحدة بل الواجب موجود
مطلق وكل من الممكنات موجود مطلق فعلة كل موجود مطلق موجود اخر مطلق
حتى ينتهي الى موجود مطلق لا موثر له وقد عرفت ما فيه من الخلل وانما اوردت
حكاية كلامهم ليتنبه الفطن على ان العقل ما لم يكن بفطرة السليمة خالصة عن
التحكمات الوضعية والاعتبارات الالفية لا ينفعه بينات البراهين ولا الادلة
التي توصله الى اليقين والا فما هو الا على الافاضل مع توغلهم في امر المجادلة
وعلو مسلكهم في طرق المباحثة والمناظرة تراهم لا يركنون الى الحق المبين
مع انسياق براهينهم بجميعهم هذا المساق ويركبون مطايا التحير والاحتمال الرابع

الفطرة الخلقة – صح

المطايا وهو الابل النقد هو فرق في الطهر كذا صح

المناظرة

القلق خدش وقيل هو النظر التركي كذا لا يتعلق

الوجود موجود ووجوده نفسه وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته اما كونه موجودا
فلما تقدم واما ان وجوده نفسه فلانه لولا ذلك لكان اما جزءا له او خارجا عنه
والاول يفضي الى تركيب الوجود وقد سبق بطلانه والثاني يستلزم التسلسل
الخامس ان الموجود بنفسه الوجود وما له الوجود اعم من ان يكون عينه او غيره كما ان
طبيعة الوجود فان الشيء اما ثابت لنفسه فان ما بالذات لا يمكن رفعه فلا يوجد الا كل ح
فيه وما ثبت له الوجود لا بواسطة امر فهو الواجب ٣ وتلك الحقيقة الواجبة
لذاتها هي غير الماخوذة بقيد العموم اذ لا تحقق للامر العام من حيث هو عام في الخارج
وغير الماخوذة بقيد مخصص من القيود الاعتبارية العدمية بما مر ولا بقيد مخصص
من القيود الوجودية لان هذا القيد المخصص اما لو كان كالصورة بالنسبة اليها لتركب
الواجب لذاته من جزئين او اجزاء مختلفة بها ح ولو كان كالامر العرضي بالنسبة
اليها فلا يكون لازما لنفس طبيعتها والا استحال ان يكون قيدا مخصصا وح
افتقر الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي الى غيره المباين اما الامتناع وقوع التسلسل
في الامور المترتبة الواقعة بين طرفين حاصرين   اذ قد يطلق الوجود من
حيث هو هو على المقيد بالعموم والاطلاق اعني الطبيعة بشرط شيء كما انه يطلق
على المجرد من هذا القيد ايضا اعني الطبيعة لا بشرط شيء والمذكور في البرهان انما
هو اثبات وجوب الطبيعة من حيث هي هي فرع يبين ان المثبت وجوبه ليس
المقيد بقيد العموم بل الحقيقة المطلقة بالاطلاق الحقيقي دون الاطلاق المقابل

و فانه عينه كما مر

٢ قال

المقابل للتقييد فانه في الحقيقة تقييد والواجب لا يمكن ان يكون مقيدا بوجه من
الوجوه اصلا فان القيد الذي يقيد به طبيعة الواجب لا يخلو من ان يكون هو
قيد العموم اعني التجريد عن سائر القيود او قيدا مخصصا لقيدا اخراج المقيد من
عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيات وتمييزه عما يقابله من الافراد وح لا يخلو من
ان يكون ذلك من القيود العدمية الاعتبارية او الوجودية الحقيقية فههنا
صور ثلث كلها باطلة اما الاولى فلانه اذا كان الحقيقة الواجبة هي الماخوذة
بقيد العموم يكون الحقيقة الواجبة هي العام من حيث انه عام والعام من
حيث انه عام لا تحقق له في الخارج فيلزم ان يكون الحقيقة الواجبة غير
موجودة في الخارج ح واما الثانية فلانه لو كانت الحقيقة الواجبة التي
هي طبيعة الوجود من حيث هي هي مقيدة بالقيود الاعتبارية العدمية يلزم
ما مر من اتصاف احد النقيضين بالاخر فان قلت انما يلزم ذلك لو كانت
القيود الاعتبارية عدما صرفا وليس كذلك قلنا الامور العدمية لا بد
من اشتمالها على قيد عدمي وح يلزم الامر المذكور لان الجزء الوجودي منه
حيث انه وجودي راجع الى مطلق الطبيعة فيبقى العدم الصرف ويلزم الاتصاف
المذكور واما الثالثة فلانه لو كانت الحقيقة الواجبة مقيدة بالقيد
الوجودي المخصص فلا يخلو من ان يكون نسبته الى الحقيقة نسبة الصورة الى
المركب بان يكون فصلا مقوما لها او نسبته نسبة العرض الخارج عن الحقيقة

تخصصه

المتقومة منهما الى الحقيقة والاول يع ضرورة لزوم تركب الحقيقة الواجبية من
جزئين اذا كان الفصل للجنس العالى او المفرد او اجزاء مختلفة ان كان فصلا
لغيرها وكذا الثاني فان العارض الذي يلحق الشيء لا يخ من ان يكون مبدأ
عروضه نفس ذلك الشيء او جزء او امرا خارجا عنه والاول يقتضي ضرورة
وجوب ان يكون القيد المخصص محوجا لبعض افراد المخصص دون البعض و
المساوي لا يصلح كذلك وبطلان الثاني ظ واما الثالث فلانه يلزم ح افتقار
الحقيقة الواجبية في وجوبها الذاتي الى غيرها المباين وذلك لانه لو لم يكن
الواسطة مباينة للحقيقة يكون لاحقا لها ولا يمكن ان يكون لحوقها لذاتها
ولا لجزئها فيكون لخارج عنها فلو كان لاحقا لزم التس في الامور المترتبة
ضرورة ان كل سابق علة للاحقة ويكون ذلك بين طرفين حاصرين اي الطبيعة
والمخصص وليعلم المتفطن اللبيب ان هذا بيان شاف وبرهان كاف للمستبصر
الناقد على ان الحقيقة الحقة والطبيعة الواجبية من حيث انها طبيعة واجبة
اي بدون اعتبار معنى زائد عليها مطلقا لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد
بوجه من الوجوه ولا تتطرق اليها التعينات الخارجة عنها بجهة من الجهات
نعم بعينها اسماء والاطلاق الحقيقي واحدية الجمع الذاتي كما نبهت عليه في
المقدمة فلتتذكر فانها من جلايل النكت   فلئن قيل ان الحقيقة
الواجبية هي الطبيعة التي هي من لوازمات ما ذكر من الوجود الذي يشترك فيه

المتفطن

فيه جميع الموجودات الخاصة   بعد اثبات ما هو الحق اراد ان ينبه على
ابطال ما ذهب اليه المتاخرون من المشائين مما نسبوه الى الحكماء المحققين
تحقيقا لما مهده بالبرهان وتشييدا لما اسسه من البنيان فانهم ذهبوا الى
ان الحقيقة الواجبية هي الطبيعة الخاصة التي هي فرد من افراد الوجود المطلق ومقابل
للوجودات الخاصة الممكنة الا ان وجودات الممكنات لها ماهيات معروضة
لها دون الطبيعة الخاصة الواجبية فان الوجود نفس ماهيتها اذ ليس للواجب
ماهية غير طبيعة الوجود كما قضت به البراهين القاطعة فتكون هذه الطبيعة
مما انتقض بها الدليل المذكور ضرورة فلهذا اورد مذهبهم في صورة النقض
الاجمالي عليه وتقرير ذلك ان الدليل بجميع مقدماته كما استلزم الطبيعة المطلقة بالاطلاق
الحقيقي كذلك يستلزم الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة التي هي من الطبايع الملزومة
لها فانها ايضا وجود بحت لا اعتبار معها غير اعتبار عدم القيود وذلك وان
كان من القيود والخارج الا انه من الاعتبارات العدمية التي لا دخل لها في طبيعة
الوجود وما زاد باعتبارها على نفس الطبيعة شيء فيكون الطبيعة ح بحتا مجردا
ثم ان قول الوجود المطلق عندهم على الوجودات لما كان بالتشكيك يلزم ان
يكون قوله عليها قول اللازم على ملزوماته وان كان نفس ماهية لبعض الافراد
كما ستعرف انشاء الله فهذا قال هي الطبيعة التي هي من ملزومات ما ذكر
ولا يلزم من هذا ان يكون تلك الحقيقة من الماهيات المغايرة للوجود فتكون منزهة

في الوجود لا بشرط الوجود لان تلك الحقيقة نفس الوجود ولا تغاير الوجود ويكون
قول الوجود على تلك الحقيقة الملزومة وعلى ساير الوجودات الباقية الملازمة
بالنسبة اليه على سبيل التشكيك   هذا شروع في دفع ما يمكن ايراده على
ما ذهب اليه المتاخرون حتى يتحقق به مذهبهم ويتبين بعد ذلك بطلانه جوابا على مقتضى
عادته كما سبق التنبيه عليه من جملة ذلك انه يلزم ح ان يكون تلك الحقيقة اي الطبيعة
الواجبة من المهيات المغايرة للوجود ضرورة وجوب تحقق المغايرة بين الملزوم
ولازمه وح يلزم ان يكون تلك الطبيعة مؤثرة في الوجود لا بشرط الوجود اي بدون
اعتبار انضمامه بالوجود وذلك لما تقرر ان الحقيقة الواجبية هي العلة التامة المؤثرة
الموجبة بالذات بدون الاحتياج الى امر خارج واعتبار انضمامه معها فاجاب
بانه انما يلزم ذلك لو لم يكن تلك الحقيقة نفس الوجود البحت بدون انضمام امر اخر
معه اما اذا كانت نفسه كما هو مذهبهم فلا يرد شيء مما ذكر اذ الخصوصية الواجبية
عندهم هي تأكد معنى الوجود في نفسه وتنزهه عما يشوب صرافته الذاتية فالحقيقة
الخاصة الواجبية ح لا تغاير الوجود المطلق بالذات فان قلت كيف يمكن
ان يكون العارض الذي يلحق الشيء بعد ثبوته وتحققه نفس معروضه السابق عليه و
مقومه له قلنا العروض انما تصور هيهنا في العقل كما هي شانه اما في الخارج فهو
نفسه ولا ينتقض هذا بالمهيات الممكنة اذ نسبتها الى حصصها الوجودية كذلك
فانه ليس لتلك الحصص مغاير لها وجود في الاعيان بل انما هي اعتبارات عقلية

عقلية ليس لها في الخارج محاذي ولان طبيعة المطلقة معروضة للتشكيك لا يلزم ان
ان يكون ساير حصصها اعتبارات عقلية لانها انما هو الوجود الحقيقي الذي يوجد بنفسه
والوجود بغيره ولا ان يكون عارضية اذ معروض التشكيك انما هو المطلق الشامل ومن البين ان عروض
التشكيك للامر الاعم
ولهو قوله لا يوجب لشيء من ملزوماته ومعروضه فان ذلك الامر المقوم جاز ان لا
يقبله او لا يلزم من كون اللازم مشككا كون ملزومه كذلك قوله ويكون قول الوجود
استشعار لهذا الكلام ثم ان هيهنا نكتة لا بد التنبيه عليها عن جوابه وهي ان
الطبيعة الكلية المطلقة العارضة للحقائق المتخالفة والمهيات المتنوعة اذا قيست
الى حصصها الخاصة فاما ان يكون تلك الحصص غير متبدلة الحقايق بل حقايق الكل
انما هي تلك الطبيعة المطلقة الواحدة فيكون قولها على تلك الحصص قولا متواطيا
ذاتيا وان كان قولها على ملحوقاتها قولا عرضيا واما ان يكون تلك الحصص متبدلة
الحقايق بمعنى انها مشتركة كلها في حصولها لتلك الطبيعة الثابتة النازلة منزلة
المحل لما يكون كالعوارض الغير القارة لها اخذة من مبدأ تعيين اما في الاولية
بالنسبة الى تلك الطبيعة او الاثبتية او الاشدية او نحوها الى حيث ينتهي الى حصة
لا يكون اولى منها في تلك الحصص بالنسبة اليها يعني ليس لها من الحصص ما تظهر
فيها بجميع احكامها ظهورها في تلك الحصة بان يكون تلك الحصة ملحوقة بجميع لواحقها الخاصة
بها بدون ممانعة خصوصيتها اياها وذلك انما يكون بكون تلك الطبيعة الثابتة
في تلك الحصة عن الخصوصيات الخارجة عنها التي هي بمنزلة الاعراض الغير

اذ منها

حقائق

القارة المبتدأة عليها فيكون قول الطبيعة المطلقة على تلك الحصص قولا مشككا
عرضيا لا يقال ان خلو تلك الطبيعة عن الخصوصيات ينافي ما تقدم من ان تلك
الحقيقة عندهم لها خصوصية امتيازية مقابلة لسائر الخصوصيات والا ان يكون
حصة لها لانا نقول ان الخلو عن الخصوصيات ايضا خصوصية امتيازية مقابلة
لسائر الخصوصيات الا ان سائر الخصوصيات لكونها امورا خارجة عن نفس تلك
الحقيقة لا يمكن ان يظهر احكام تلك الحقيقة من حيث هي هي بها وذلك لان الاولية
او الاشدية او نحوهما في الحصص انما يتصور بان يكون خصوصياتها المبتدأة مندرجة
في ماهيتها اللحوق ما يلحق الطبيعة لذاتها ولزومها للحصة المخصوصة الى ان ينتهي الى حصة
لا يكون لها تلك الخصوصية المانعة بل خصوصيتها الامتيازية انما هي تنزهها عن
الخصوصيات المانعة كما نبهت عليه انفا اذا عرفت هذا فنقول ان الوجود بما
هو الطبيعة المطلقة باعتبار مقايستها للامور المبتدأة والحصص المتخالفة لمقارنة
القيود الزايدة والاعتبارات الخارجة التي هي مبدأ عروض الامكان واما
بالقياس الى الحصة الفردية اي الحصص التي خصوصيتها انما هو خلوها عن تلك الامور
الخارجة فلا يتصور الوجوب اصلا باعتبار خلوها عن القيود الخارجة وان كان ذلك الخلو
عارضا باعتبار ان هذا الاعتبار قيد خارج مقابل لسائر خصوصيات الحصص
وللمتفطن اللبيب المهتدي الى طرق التحقيق باقتفاء قايد التوفيق ان يوفق
بين هذا الكلام وبين ما نبه عليه في المقدمة لعل التوفيق ش عبارتنا شتى

امورا ل

حسنك

وعبارتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير قال ولا يلزم
ان يكون تلك الحقيقة موجودة مرتين كسائر الوجودات الباقية فان الوجود المشترك
بينها وبين الوجودات الباقية هي نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كان من
العوارض الزايدة عليها بحسب العقول والاذهان اقول هذا الشروع دفع لما
يمكن ان يورد هاهنا وهو ان الوجود لو كان مقولا على الحقيقة الواجبية وعلى
سائر الوجودات بالتشكيك والعروض يلزم ان يكون تلك الحقيقة موجودة مرتين
كسائر الوجودات والثاني ظاهر الفساد اما بيان الملازمة فلانه اذا كان الوجود
مشككا عارضا يلزم ان يكون معنى مشتركا بين سائر الوجودات وبين تلك
الحقيقة فكما ان سائر الوجودات موجودة مرتين احديهما من حيث انها وجودات
في نفسها والاخرى من حيث عروض الوجود المطلق اياها يلزم ان يكون تلك
الحقيقة ايضا كذلك سيما اذا كانت تلك الحقيقة واجبة لذاتها فانها يلزم
ان يكون علة مؤثرة في جميع ما عداها فيلزم ان يكون مقدما في الوجود على الكل
حتى على الموجودية المشتركة ضرورة وجوب تقدم العلة الفاعلية بالوجود على
معلولها فاجاب عن ذلك بانه انما يلزم ذلك ان لو كانت الموجودية المشتركة
بين الوجودات امرا مغايرا في الاعيان لتلك الحقيقة وليس كذلك بل الموجودية
نفس تلك الحقيقة في الاعيان وان كان من العوارض الزائدة عليها بحسب
العقول والاذهان لا يقال اذا كان الموجودية المشتركة نفس تلك الحقيقة

فی الاعیان یلزم ان یکون تلک الحصة فی الاعیان لاحقة للمهیات وذلک باطل
بالضرورة لانه انما یلزم ذلک ان لو کان فی الاعیان من اللحوق المذکور امر
ولیس کذلک فان للموجودیة المشترکة حصصا مختلفة الحقایق یکون باعتبار کل حصة
کذلک کالماشی مثلا بالنسبة الی حصصه الموجودة فی الانسان والفرس وغیرهما
فانه لیس للمشی المطلق فی الخارج وجود متمیز فی تلک المهیات عن حصصه
المتخالفة وان کان فی العقل مستقلا فی الوجود مثل حصصه لاحقا ایاها
فاللحوق انما یعرض للمطلق باعتبار حصوله فی العقل واما فی الخارج فلیس الا الحصص
المتخالفة فلا لحوق فیه اصلا **قال** منها ان الطبیعة الواجبة الملزومة لمطلق
الوجود ان صح ان یکون ذات افراد ذهنیة او عقلیة فلو وجد منها فرد وامتنعت
الافراد الباقیة کانت الافراد کلها ممکنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع
بالغیر ولو وجب البعض لوجب بالغیر فان ما بالذات لا یزول بالغیر **اقول**
هذا جواب لما اورد نقضا علی الدلیل المذکور مما ذهب الیه المشائیون یبطل به
مذهبهم وحاصله ان یقال ان الطبیعة الملزومة لمطلق الوجود التی هی الواجبة عندهم
ان صح ان یکون ذات افراد یکون الطبیعة بالنسبة الیها حقیقة کلیة سواء
کانت ذات افراد حقیقیة عقلیة کسایر الکلیات الحقیقیة او کانت ذات
افراد اعتباریة ذهنیة کالکلیات الفرضیة مثل اللاشیء واللاامکان او لا
یصح فان صح فلا یخلو اما ان یکون الموجود منه واحدا او کثیرا والثانی ظاهر

ظاهر البطلان وعلی التقدیر الاول یلزم ان یکون افراد الطبیعة الواجبیة ممکنة
بالذات امتنعت الافراد الباقیة منها او امکنت ضرورة امتناع وجوبها
بالذات وامتناعها والا یلزم خلاف الفرض لا نقول انما یلزم من الفرض
المذکور ان یکون ممکنة الاتصاف لا ممکنة الوجود فان الطبیعة الملزومة الواجبة
عندهم لما کانت نفس الوجود یکون ممکنة الاتصاف بعینه هو ممکنة الوجود
واذا کانت الافراد کلها ممکنة بحسب ذاتها فلو امتنع البعض لامتنع بالغیر
ولو وجب البعض ایضا لوجب بالغیر ویکون الافراد کلها باقیة علی امکانها
الذاتی لان ما بالذات لا یزول بالغیر فلا یکون فرد من افراده واجبا لذاته
فان قیل ان ارید بالامکان الامکان العام فلا یلزم ح ان یکون افراد
الطبیعة لو وجبت لوجبت بالغیر لجواز ان یکون بعضها واجبا لذاته علی
هذا التقدیر وان ارید به الامکان الخاص فلم ان الطبیعة الواجبیة لو صح ان
یکون ذات افراد لزم ان یکون تلک الافراد کلها ممتنعة لذاتها وهذا
مفهوم الامکان العام لا الخاص قلنا الکلام علی تقدیر ان یکون تلک
الطبیعة الواجبة البسیطة ذات افراد وان یکون الموجود منها واحدا والباقی
ممتنعا وح ظهر لزوم کون الافراد کلها ممکنة بالامکان الخاص فانه لو لم
یکن کذلک فاما ان یکون افرادها مختلفة متنوعة فی الوجوب والامتناع
والامکان او متفقة والاول یدفعه البساطة الواجبیة والثانی لو لم یکن

ممکنة بالامکان الخاص کیف وبین مفهومیهما تنافی فی الصدق فلم اللازم علی هذا التقدیر ان یکون تلک الافراد ح

كلها ممكنة بالامكان الخاص فاما كلها واجبة او كلها ممتنعة والاول يستلزم
وجوب الممتنع والثاني امتناع الواجب وعن هذا الوجه اقتضاء طبيعة الوجوب
للوحدة الذاتية فتنبه وان لم يمكن ان يكون ذات افراد ذهنية
او عقلية اما لان نفسها نفس حقيقتها في الخارج او لانها اقتضت تعينها
لذاتها فامتنعت الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضا او لان تلك الطبيعة
المتعينة بالذات لما استحال ان يكون معقولة لشيء من العقول فاستحال
ان يكون ذات افراد عقلية و ذهنية او لان تلك الطبيعة لما امتنع اقترانها
بالغير واقتران الغير بها فاستحال ان يكون ذات افراد كثيرة
هذا ابطال الشق الثاني من الترديد المذكور وهو ان يكون الطبيعة الواجبة
مما لم يمكن ان يكون ذات افراد ذهنية او عقلية ولما كان الحق هو هذا و قد
استبعده العقل غاية الاستبعاد بناء على ان الطبايع المعقولة يمتنع ان
لا يكون ذات افراد كما ان الحقايق بدون ان يكون محفوفة بالعوارض الخارجية
المشخصة والغواشي الثوبية المجردة يستحيل ان يصير جزئية حقيقة اراد
ان يحقق ذلك ويبينه بوجوه عدة يظهر بها ان منشأ ذلك الاستبعاد رسوخ
العقايد العادية فوجه ذلك ان امتناع افراد تلك الطبيعة اما بان يكون تعينها
نفس حقيقتها في الخارج فلو وجد منها فرد ان لزم قلب الحقيقة و ذلك
بين الاستحالة واما بان يكون التعين مقتضى نفس الحقيقة فان هذه الحقيقة

نصور من وجوه فانه

ح بالنظر الى ذاتها وان كانت ذات افراد موجودة لانها طبيعة واجبة لكن لما
اقتضت التعين لذاتها امتنعت الافراد الباقية الموجودة لذاتها ايضا وذلك
لان تلك الافراد الباقية يقتضي العدم لذاتها باعتبار اقتضاء الطبيعة التعين
لذاتها و يقتضي الوجود ايضا لذاتها وهذا من اجلى اقسام الممتنع لا يقال
الممتنع من اقسام الممكن العام وسلب احدى الضرورتين معتبر في مفهومه
فكيف يكون هذا داخلا في الممتنع مع اشتماله الضرورتين لانا نقول
وان كان بحسب مفهومه مشتملا على الضرورتين لكن ضرورة الوجود مسلوبة
عنه بحسب الذات بل ضرورة العدم صادقة عليه فيكون ممتنعا بحسب ذاته
ثم ان هذين الوجهين بحسب الظاهر انما يدلان على امتناع الافراد العقلية
دون وغيرها الذهنية لاستلزامهما تعدد افراد تلك الحقيقة المتعينة في الخارج بحسب
ذاتها واما بحسب ما حصل منها في العقل اي باعتبار مفهومه الذهني فلا دلالة
لهما عليه قطعا فلهذا تعرض لوجهين اخرين احدهما لبيان امتناع الافراد
الذهنية والثاني لبيان امتناع مطلق الافراد اما الاول فهو ان كل طبيعة
متعينة لذاته يمتنع ان يكون معقولا لشيء من العقول وذلك لوجهين الاول
ان التعقل ليس بانطباع المعقول في العاقل بل بحصول نسبة اتحادية
بين المعقول والعاقل بحيث لا يتميزان في الوجود كما يستطلع عليه والتعين
يستلزم الامتياز عن ساير ما عداه فلا يجتمع المعقولية مع التعين الذاتي

والثاني ان كل معقول معين انما هو بالعاقل فلو يكون له تعين آخر يلزم ان يكون
لشيء تعينان وذلك مستحيل فاذا استحال ان يكون معقولا نفس من المعقول
استحال ان يكون ذات افراد كثيرة ولان الافراد انما تتصور باعتبار مطابقة
الصورة المعقولة لها فلا يمكن عند انتفاء الصورة المطابقة تحقق الافراد ضرورة
امتناع تحقق احد المتطابقين بدون الاخر واما الثاني فلان الطبيعة المتعينة بذاتها
مجردة في نفسها فيمتنع اقتران الغير بها واقترانها بالغير فان اقتران القيود انما
يتصور لما هو قابل للتخصص والتعين والمتعين بنفسه ليس كذلك واذا استحال اقتران
القيود بها استحال ان يكون ذات افراد كثيرة عقلية كانت او ذهنية ثم اعلم ان
في تعدد هذه الوجوه تنبيها على حصر ما لم يمكن ان يكون ذات افراد في الصور الاربع
وبيان الحصر ان الاشتراك ههنا عبارة عن التطابق بين الصورة العقلية لما
في الخارج من الصور المتكثرة فالاشتراك لا يعقل بدون تحقق الصورة العقلية
والصور المتكثرة وح نقول امتناعه اما بانتفاء الصورة العقلية وذلك بامتناع
تعقلها او بانتفاء الصور المتكثرة وانتفاء الصور المتكثرة اما بانتفاء موجبها وهو اقتران
القيود او بوجود مانع لها والمانع اما ان يكون نفس الحقيقة او امرا خارجا عنها
لازما لها والا لا يكون مانعا والاول اما ان يكون الهوية الخارجية نفس طبيعتها
والثاني بان يكون مقتضى نفس طبيعتها وح يمتنع صدق شيء من هذه الصور على
فرد غير نفس طبيعتها والا لزم تقلب تلك الطبيعة الى غيرها وذلك بين الاستحالة

الاستحالة فان قلت انما يلزم ذلك لو وجب صدق طبيعة الكلي على الافراد في الخارج وليس
كذلك لما تقرر في المنطق ان امكان فرض الصدق كاف قلنا فرض الصدق ههنا
غير ممكن للزوم القلب المذكور فان قلت غاية ما في الباب ان يكون ذلك الصدق ممتنعا
وفرض الممتنع ليس بمستحيل بل ممكن فيمكن فرض صدقه قلنا ما هو مستحيل فرض الممتنع
وما يلزم ههنا فرض ممتنع والفرق بينهما بين   فان كانت حقيقة
من حيث هي مغايرة لحقيقة الوجود الخارجي والكون العيني الذي تكون المهيات
الحقيقية بمقارنتها في الاعيان بالذات كان اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين
بالاشتراك اللفظي دون المعنوي على ان تلك الطبيعة لا بد وان تكون في نفسها
الكون العيني لوجوب بساطتها وح اما ان تكون شيئا من المهيات الحقيقية
او امرا من الامور العقلية ويلزم من ذلك كثير من المحالات وان لم تكن مغايرة
لها امتنع استلزام الوجودات الخاصة العينية الممكنة لحقيقة الوجود المطلق
واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها او وجب استلزامها للحقيقة الواجبة
واشتراكها فيها وصدق تلك الحقيقة عليها ومن الممتنع ان تكون الوجودات
الخاصة الممكنة ملزومة للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانا قد برهنا في كتبنا
الحكمية ان تلك الطبيعة يمتنع ان يكون فيها جهة امكانية محضة وقابلية شيء من
الاوصاف الوجودية الحقيقية ---- اذا تقرر ان الطبيعة الواجبة
الملزومة لمطلق الوجود يمتنع ان تكون ذات افراد ذهنية او عقلية فنقول

تلك الطبيعة لانه حينئذ ان يكون مغايرة بالذات لحقيقة الوجود الخارجي والكون
العيني الذي هو عبارة عما تكون الماهيات بمقارنتها في الاعيان بحيث لا
يكون معنى مشترك بينهما اصلا بل انحصر ظاهر الاشتراك بينهما على مجرد اطلاق لفظ
الوجود لا غير او لا يكون مغايرة لها بهذه المغايرة فان كان الاول يلزم ان
يكون اطلاق لفظ الوجود على الحقيقتين بالاشتراك اللفظي دون المعنوي
ثم انه يمكن ان يحقق منهما ان مجرد تحقق المغايرة الذاتية بين الحقيقة الواجبة
والكون العيني لا يستلزم ان يكون اطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي
لم لا يجوز ان يكون العارض مشترك بينهما اذ الاشتراك في العارض لا ينافي المغايرة
الذاتية لهذا اشار الى دفعه بقوله على ان تلك الطبيعة وتقريره ان تلك المغايرة
اما ان يستلزم الاشتراك اللفظي او كثير من المحالات وبيان ذلك ان تلك
الطبيعة لابد وان لا يكون في نفسها الكون العيني بمعنى ان لا يكون عينها و
لا جزءها اذ على تقدير ان يكون عينها يلزم خلاف المقدر فان المقدر انما هو المغايرة
بينهما وعلى تقدير ان يكون جزءها يلزم التركيب مع وجوب البساطة ثم ان ذلك فاذن
يلزم ان يكون غير الكون العيني وموصوفا له ح اما ان يكون ذلك الموصوف من
الماهيات الحقيقية كما هو مذهب المتكلمين او امرا من الامور العقلية الاعتبارية و
على كلا التقديرين يلزم كثير من المحالات اما على تقدير ان يكون الطبيعة الواجبة
امرا حقيقيا موصوفا للكون والكون امر خارج عن حقيقته فلما يلزم ح

يلزم ح من جواز انفكاك الوجود عن الطبيعة الواجبة ضرورة لزوم كون الوجود ممكنا
والممكن يجوز زواله وعدمه ومن تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم الطبيعة
الواجبية التي هي العلة بالوجود على الوجود ومن كون الطبيعة الواجبية فاعلا
وقابلا واستحالته الكل بينة ولما يلزم ايضا ان الوجود مرتين اذ مقارنة الكون
من الموجبية للوجود كما في ساير الماهيات ولما كان الواجب متقدما في الوجود يجب
ان يكون موجودا قبل هذا الوجود واما على تقدير ان يكون الطبيعة الواجبية
التي هي مبدأ الكل امرا اعتباريا فلما يلزم ما ذكر من وجوه المحال مع لزوم تخلف
العلة عن المعلول في الخارج وان كان الثاني وهو ان يكون المغايرة بين الحقيقة
الواجبية وبين الكون العيني منتفية فيلزم احد الامرين اما امتناع استلزام
الوجودات الخاصة الممكنة للوجود المطلق او استلزام الوجودات العينية الممكنة
للحقيقة الواجبية وذلك لان الوجودات الخاصة العينية الممكنة لا يخلو من ان
يكون حقيقتها مغايرة بالذات للكون العيني الذي بمقارنتها تكون الماهيات
او لا فان كان الاول يلزم امتناع استلزام الوجودات الخاصة الممكنة لحقيقة
الوجود المطلق واشتراك تلك الوجودات في الحقيقة المطلقة وصدق تلك
الحقيقة عليها وذلك لان المغايرة بالذات بين الوجودين يقتضي التغاير
في الوجود وكل واحد من هذه الامور يقتضي الاتحاد فيه فلا يجتمعان وان كان
الثاني وهو ان يكون المغايرة بالذات منتفية بين تلك الوجودات

العينية الممكنة وبين حقيقة الوجود المطلق يلزم الامر الثاني وهو استلزام الوجودات
الممكنة للحقيقة الواجبة ضرورة استلزام الخاص للمطلق العام الذي لا تغاير الحقيقة
الواجبية وح يلزم اشتراكها فيها وصدقها عليها ولا شك في امتناع استلزام
الوجودات الخاصة الممكنة للحقيقة الواجبة بحسب الذات فانتم قد جوزتم كون
الحكمية على امتناع ان يكون في الطبيعة الملزومة جهة امكانية محضة وقابلية شيء من
الاوصاف الوجودية ولا يلزم ان يكون الواجب لذاته ليس واحدا من جميع الجهات
لا يقال من انتفاء المغايرة بالذات لا يلزم ان يكون المغايرة مطلقا منتفية
اذ قد يكون المغايرة بحسب اللواحق والعوارض متحققة فان مثل هذه المغايرة لا تتخالف
بها الحقائق فيكون الملزوم على هذا التقدير ايضا هو الحقيقة الواجبة لا غير ويلزم الامور
المذكورة **قال** على ان اجتماع الامثال واختصاص احد المتماثلين بالحاكمية
والآخر بالمحلية واتصاف احدهما بصفة دون الآخر من غير ان يكون هناك فارق
من الاحكام والاحوال المستحيلة بالذات **اقول** هذا دليل آخر بالاستقلال
على ابطال الشق الثاني من الترديد وذلك لانه اذا كانت الحقيقة الواجبية
غير مغايرة بالذات لمطلق الوجود ولا الوجودات الممكنة ايضا مغايرة لها
يلزم ان يكون الكل متماثلا في الحقيقة ويلزم اختصاص احد المتماثلين بالحاكمية
اي العارضية والآخر بالمحلية اي الموصوفية ويلزم ايضا اختصاص احدهما
بصفة الواجبية والآخر بالممكنية من غير ان يكون هناك فارق واختصاص

واختصاص المتماثلات بالامور المتقابلة المتنافية من الاحكام المستحيلة بالذات اذ التنافي
للوازم انما يتحقق بتنافي الملزومات فلهذا استدلوا به عليه والتنافي بين العارضية
والموصوفية والواجبية والممكنية بين • لا يقال مع احتمال القول بالتشكيك خاليا
عن الدافع كيف يتم الجزم بالتماثل فان اللازم من الترديد المذكور ان ساير الوجودات
واجبة كان او ممكنة متماثلة في حقيقة الوجود المطلق ولا يلزم منه ان لا يكون مشككا
اصلا اذ ساير الطبايع الكلية مشككة او متواطئة عارضة او ذاتية فان لها افرادا
خاصة اعتبارية يكون قولها عليها قولا نوعيا وان كان قول منها مختلفا
بالنسبة الى الافراد الحقيقية منها • لانا نقول [illegible] الى ذلك الاحتمال
بالاستقلال وتلخيص هذا البرهان ان يقال ان الوجود الخاص الواجبي الملزوم لحقيقة
الوجود المطلق اما ان يكون قابلا للاشتراك اولا والاول ظاهر البطلان لمنافاته
الوجوب الذاتي كما عرفت وعلى التقدير الثاني لا يخلو من ان يكون حقيقته غير حقيقة
الوجود المطلق وذلك يبطل للزوم تقدم الشيء على نفسه وغيره من المحالات او عين
حقيقته ويلزم ح احد الامرين اما امتناع استلزام الوجودات الخاصة
الممكنة لمطلق الوجود او استلزامه للوجودات الخاص الواجبي وكلاهما بين الاستحالة
اما الاول فلاقتضاء الخواص استلزامها للمطلق العام ضرورة واما الثاني فلما
برهنوا عليه فعلم من هذا ان القول بالطبيعة الملزومة الذي هو الوجود الخاص
قال ثم ان الوجود الحاصل للمهيات المختلفة والطبايع التي لها

بقاء م

دفع م

لا يقبل الوجود والعدم لما اشير اليه في موضعه فيجب ان يكون واجبا لذاته ومع لو
وجد هناك موجود اخر مغاير له لتعدد الواجب لذاته والقايل بالتشكيك ينكره كل
هذا اذا ذهب القايل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي لا غير اما اذا ذهب
مذهب الوجوب والثبوت الضروري وتمسك في بيانه باثبات الاولية والاقوية
والاشدية والاكملية والاتمية وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملزومة للكون
العيني المطلق وبمقابلاتها بالنسبة الى الملزومات الاخر الباقية منعنا ذلك
فان ثبوت تلك الاحوال له بالقياس اليها مبني على ثبوت تلك الطبيعة الملزومة في
نفس الامر على ما ذكرتموه فلو بين ثبوتها بذلك لزم المصادرة على المط
هذا دليل على بطلان القول بالتشكيك الذي هو مبني قواعد المشائين في هذه المسئلة
وعمدة عقايدهم ولما التزم المصنف ان يسوق الكلام في هذه الرسالة مساق اهل النظر
وجب ان يراعي في الاستدلال ساير طرقهم المحكمة الورود تتميما لما هو بصدده وتسديدا
للدليل عن خللهم ولما كان كلامه ما تقدم من الادلة المذكورة مسوقا على
طريقة التعليل والاستلزام فالاوفق للقايلين بالتشكيك ههنا ان
يسلكوا في البحث مسلك المنع على طريقة التجويز والاحتمال فلهذا قدم هذا
الشق ولهم ايضا ان يسلكوا مسلك التعليل على سبيل المعارضة
فسدا لاهما في كلام عن التتميم لئلا يدخل فيه ما يشتبه من الدخيل والاول اذكاره
دفعه اتم وباثبات المقدمة الممنوعة تعرض اليه بقوله ان الوجود المطلق بمعنى

جوامع

بمعنى لا بشرط الحاصل للماهيات والطبايع المتخالفة قد بين في موضعه انه لا يقبل
الوجود والعدم لذاته وكل شيء لا يقبل الوجود والعدم لذاته يجب ان يكون
واجبا فيجب ان يكون الوجود واجبا لذاته ومع القول بالتشكيك يستلزم
وجود موجود اخر من افراده موصوف بهذه الصفة ولو وجد هناك موجود اخر
غير هذه الطبيعة المطلقة بهذه الصفة لزم تعدد الواجب لذاته سواء كان فردا
لهذه الطبيعة اولا والقايل بالتشكيك ينكر تعدد الواجب كل الانكار لا يقال
انما يلزم تعدد الواجب لو لم تكن الطبيعة الملزومة موجودة بالوجود المطلق
متحدة معه في الوجود واما اذا كان كذلك فلا يلزم ذلك قلنا ان البرهان الدال
على واجبية الوجود المطلق يدل ايضا على انه يجب ان يكون مستقلا في الوجود
الخارجي موجودا بذاته بدون انضمام شيء معه فاذا استلزم القول بالتشكيك
وجوب الطبيعة الملزومة يكون ذلك ايضا مستقلا في الوجود ويلزم التعدد ضرورة
هذا اذا ذهب القايل بالتشكيك مذهب التجويز والاحتمال العقلي بان يقول انما
يلزم ما لزم لو لم يكن حمل مطلق الوجود على الطبيعة الملزومة وعلى ساير الوجودات
بالتشكيك واما على تقدير احتمال هذا وتجويز العقل اياه فلا يلزم فان قيل
ما يكون كلاما على السند وهذا غير مستقيم على قواعدهم قلنا نعم الا ان السند
ههنا مساو للمنع على ما هو المستفاد من عبارة المانع فابطاله يكون دفعا
للمنع اما اذا ذهب مذهب المعارضة الاستدلال دعوى وجوب القول بالتشكيك

نتوارم

وثبوته بالضرورة وتمسك في بيان ذلك باثبات الاولية والاقدمية والاشدية
والاكملية والاتمية وشبهها بالنسبة الى الطبيعة الواجبة الملازمة للكون العيني
المطلق وباثبات مقابلات تلك الامور كعدم الاولوية وعدم الاقدمية و
الاضعفية والانقصية بالنسبة الى الملزومات الاخر الباقية التي هي الوجودات
الخاصة الممكنة منعنا ذلك اي منعنا اختصاص الطبيعة الملازمة الواجبة تلك
الاحوال فان ثبوت تلك الاحوال النسبية العارضة للطبيعة الملازمة الواجبة
بالقياس الى الوجودات الخاصة الممكنة مبني على ثبوت تلك الطبيعة على صفة الواجبية
فان تلك الاحوال انما هي صفات نسبية عارضة للحقيقة الواجبية بالقياس الى
الممكن وتحقق الصفات سيما النسبية منها موقوف على تحقق الموصوف
الذي هو احد المنتسبين فلو بين ثبوت الحقيقة الواجبية بتلك الاحوال والنسب لزم
المصادرة على المطلوب اللازم وذلك ظاهر هذا هو الموافق لهذا او فقد حقق ابطال
في الاعتقاد الكبير ما محصله ان عروض التشكيك الذي يوجب تقوم عوضيه بموضوعاته
لموضوعاته لا تحقق الا بتبدل اشخاص ذلك اللازم العارض المشتمل عليها على
سبيل التعاقب بالقياس الى احد من المحل او بتبدل انواع ذلك اللازم
المشتمل عليها على سبيل التعاقب بالنسبة اليه ايضا وبين ان عروض هذا التبدل
بالنسبة الى تلك المهية انما يفيد عدم تقومها بالوجود المطلق ولساير ملزوماته لكن
لا يلزم صحة تبدل الوجودات المختلفة بالشخص او النوع على المهية المعينة الحقيقية ولا يلزم

ولا يلزم صحة توارد ها عليها على سبيل التعاقب فان تلك المهية بدون شرط الوجود لا يمكن
ان تعرى بعينها وتنتقل من احدى تلك الاحوال الى الاخرى بل انما تنعدم عند انتفائها
وتحدث مع الاخرى عند حدوثها فلس قيل يجوز ان يبقى مع اصل الوجود ويكون
انتقالها في التشخصات العارضة لها قلنا فحينئذ لم يكن التشكيك واقعا في
الوجود نفسه بل في المهية المشتركة بين الاحوال المشخصة فان قيل ان التشخصات
نفس الاحوال التي لنفس الوجود لا الشيء من المهيات المغايرة لها قلنا
ان عروض التشكيك بهذا المعنى لنفس الوجود فانا لا نعلم تحقق اشخاص متعاقبة
بالقياس الى شيء من المهيات النوعية من حيث هي مهية نوعية داخل
واما الوجود النوعي الذي هو ملزوم الوجود المطلق بانه لو قام شبهة فمن الواجب
ان لا يوجد منه في الوجود الا فرد واحد وما يكون احد فرديه بالنسبة الى
احدى المهيتين اقوى والاخر انقص بالنسبة الى الاخرى فمن الجائز ان تتقوم
به المهية فان الجسمية عند المشائين مقومة لانواع الاجسام مع ان الفرد
الذي يوجد منها في الافلاك اقوى واشد من الفرد الذي يوجد منها في العناصر
ومن البين ان عروض التشكيك للامر الاعم والحوقه لا يوجب عروضه لما تتقوم
لشيء من ملزوماته وموضوعاته من المهيات المركبة فان ذلك الشيء المقوم
جاز ان لا يقبله اذ لا يلزم من كون اللازم مشككا كون ملزومه كذلك قال
ثم انا نقول ان مفهوم تلك الطبيعة غير مفهوم شيء من التعينات التي هي

من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق بها في الوجود العيني والعقلي
وجودية كانت او عدمية بالضرورة فلئن قيل ان تعينها الذي هو نفس تلك
الطبيعة في الاعيان جاز ان يكون فردا من مطلق التعين ويكون قول التعين المطلق
عليه وعلى غيره من التعينات الباقية اما على سبيل التشكيك واما على سبيل
الاشتراك اللفظي دون المعنوي وح جاز ان لا يكون تعينها معقولا ولا مستدعيا
لتحقق موضوعات متعلق بها في الوجود على شيء من هذين التقديرين قلنا
قد بينا في كتبنا الحكمية ان مفهوم التعين ومسماه مفهوم واحد ضروري لا يختلف الا
باختلاف الاضافات الى الموضوعات ومن البين ان تعقل الاضافة لا يستدعي
تعقل المضاف اليه بكنه حقيقته **اقول** لما تقرر عند القائلين باثبات الطبيعة
الملزومة انها لا يمكن ان يكون ذات افراد ذهنية او عقلية حتى يصح لان يكون
حقيقة واجبة كما عرفت والطبايع الممتنعة الافراد ذهنا وخارجا منحصرة في
الصور الاربع كما نبهت عليه شرع يبين انتفاء الصور الاربع على الطبيعة الملزومة
تحقيقا لما هو الحق في نظر التعليم والتبيين من عدم صلوحها للواجبية على تقدير
ثبوتها وتنزلا مع علاوة النظر والبحث بعد تسليم بعض مقدمات الخصم وتقرير
ذلك ان الطبيعة الملزومة بعد تسليم تحققها وثبوتها لا يصلح لان يكون حقيقة واجبة
وذلك لان الحقيقة الواجبة التي هي الوجود الخاص على ما تقرر يجب ان يكون ممتنعة
الافراد ذهنا وخارجا والطبيعة الملزومة ليست من هذا القبيل فانها لو كانت

لو كانت من هذا القبيل لوجب ان يكون من احدى الصور الاربع والتالي باطل
اما الملازمة فلما سبق من الحصر العقلي واما بطلان التالي فلان الطبيعة الملزومة
لا يمكن ان يكون من الصورة الاولى في شيء وهي ان يكون تلك الطبيعة عبارة عن
نفس التعين لان التعين من العوارض المستدعية لتحقق موضوعات تتعلق بها
في الوجود العيني ان كانت تعينات خارجية وفي الوجود العقلي ان كانت تعينات
ذهنية فيمتنع ان يكون الطبيعة الملزومة على تقدير تسليمها عين هذا المفهوم وذلك
لانها على تقدير تسليمها يجب ان يكون من الحقائق القائمة بنفسها المقيمة لغيرها
فكيف يصح ان يكون نفس العارض المستدعي وجوده تحقق موضوع في الخارج
او في العقل سواء ذهب الى وجودية ذلك العارض او عدميته على ما هو المشهور من
الخلاف الواقع فيه فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعين طبيعة نوعية واحدة
ويكون ساير التعينات متفقة فيها اتفاق افراد الحقيقة النوعية في طبيعتها اما
اذا كان قول التعين على افراده قولا عرضيا ويكون التعين الذي هو نفس تلك
الطبيعة في الاعيان فردا من مطلق التعين لا يلزم ذلك اذ على تقدير ان يكون
افراد مطلق التعين مختلفات الحقائق يمكن ان يكون بعضها قائما بنفسه
وبعضها بغيره ولئن سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون حمل التعين المطلق على
التعين الواجبي وعلى غيره من التعينات الباقية اما على سبيل التشكيك
واما على سبيل الاشتراك اللفظي دون المعنوي وح جاز ان لا يكون تعين الطبيعة

باسمه سبحانه

الواجبية معقولا ولا مستلزما لتحقق موضوعات يتعلق بها دون غيره من التعينات
على شيء من هذين التقديرين قلنا قد بين المص في كتبه الحكمية ان مفهوم التعين ومعناه
مفهوم واحد ضروري فلا يتطرق اليه المنع لجواز القول بالتشكيك والاشتراك
اللفظي وان اختلاف افراده انما هو باختلاف الاضافات الى الموضوعات
ولا شك ان اختلافات افراد التعين اذا كان باختلافات الاضافات
المستندة الى الموضوعات لا يحتمل ان يكون بحسب حقايقها على هذا التقدير
بل لا يكون تلك الاختلافات الا بحسب العوارض اللاحقة لها بالقياس الى
الامور الخارجة فيمتنع ان لا يكون التعين الواجبي معقولا فان الاضافة التي
يحتاج الى تعقلها تعقل التعين الواجبي معلوم اذ الاضافة لا يستدعي تعقل
المضاف اليه بكنه حقيقته حتى يستحيل تعقلها فيمتنع تعقل التعين الواجبي
بل انما يستدعي تعقل المضاف اليه بوجه من الوجوه وذلك غير ممتنع بل ضروري
قال ثم ان معنى كون تعينها نفسها في الاعيان هو انها ممتاز عما عداها
بنفسها لا بصفة زايدة عليها في الاعيان ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها هي
التشخص بعينها والا امتنع ان يكون عاقلة لنفسها ولغيرها ثم انها بنفسها
تفيد لنفسها ما يفيد تشخصه المتشخص به بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية من النوع
اقول هذا اشارة الى بيان انتفاء الصورة الثانية من الصور الاربع
من الطبيعة المرسومة بوجه يعلم منه معنى قول المحقق نحو ما توهم ان تعين الواجب

الواجب نفسه ولذلك طوى التصريح بكون التعين مقتضى الذات على ما هو الصحيح
في الصور المذكورة لانه يستلزمه على الاكمل وتقرير ذلك ان معنى قولهم تعين الواجب
نفسه في الاعيان هو انه بنفسه ممتاز عن ساير ما عداه لا انه يقتضي صفة زايدة
خارجة بها امتاز عما عداه والا يلزم الوقوع فيما هربوا منه وهو احتياج الواجب
الى امر خارج عن ذاته ثم انه يمكن ان يتوهم منها ان ذات الواجب ح يلزم ان يكون
عبارة عن مجرد التشخص فانه لو كان مرادهم بكون تعين الواجب نفسه ان يكون بنفسه
في الامتياز عن ساير ما عداه مستغنيا لزم ان يكون الواجب هو التشخص الذي هو
عبارة عن الهوية الخارجية العارضة وح يمتنع ان يكون عاقلة لنفسها ولغيرها
اذ من البين ان الهوية الخارجية انما هي الهيئة الاجتماعية الحاصلة من اللوازم
والعوارض النسبية اللاحقة للشيء بالقياس الى الامور الخارجة عنه في الخارج
حتى يمكن ان يكون مميزا له عما عداه ولا شك ان امثال هذه الطبايع يستحيل ان
يكون محلا للجواهر المدركة والصور المعقولة منها قوله ولا يلزم اشارة الى دفع
هذا التوهم ثم انه لما ابطل ان يكون نفس الواجب هي التشخص اراد ان يبين معنى
قولهم ان التعين نفس الواجب على ما هو الحق وهو ان معناه انه يفيد لنفس الواجب
ما يفيد تشخصه المتشخص به بالنسبة الى غيره من الاشخاص الباقية فليس قبل احد الامرين
لازم اما عدم انحصار الصور المذكورة في الاربع او صحة عروض الاشتراك للطبيعة
الواجبية ضرورة ان الحقيقة الواجبية على هذا التقدير ليست من الصور الاربع في شيء

التعيين

عندهم

فان كان مما لا يصح ان يكون ذات افراد يلزم الامر الاول والا يلزم الامر الثاني قلنا انما يستحيل ذلك لو استلزم صحة عروض الاشتراك المقابل للامتياز والتشخص لتلك الطبيعة وليس كذلك فان تشخصها انما هو في عين الاشتراك كما نبهت عليه غير مرة لئلا يلزم ان يكون تميزها بالسلب الخارجية ولا يكون تميزها بالذات وهذا لو علمت هو النهاية في نفي الاشتراك والامتياز حيث لم يكن لها مغاير تميز عنه او تشخص به ولهذا الكلام بحسب النظر توضيح موقف على مقدمة ذوقية يحتاج المتفطن في ادراكها الى تلطيف السر وتدقيق النظر وهي ان التعين انما يتصور على وجهين اما على سبيل التقابل او على سبيل الاحاطة لانه امر الامتياز عنهما اصلا وذلك لان ما به يمتاز الشيء عما يغايره اما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وثبوت مقابلها لما امتاز عنه كالمتقابلات واما ان يكون ثبوت صفة للمتميز وعدم ثبوتها للاخر كتميز الكل من حيث انه كل والعام من حيث انه عام بالنسبة الى اجزائه وجزئياته اما ادرت المميز في القسم الاول منه لا بد وان يكون خارجا عن المتعين ضرورة انها نسب او مبادي نسب بين الامور المتقابلة وفي الثاني لا يمكن ان يكون امرا زائدا على المتعين ضرورة انه بعدمه ينتفي الحقيقة المتعينة فهو صارت الحقيقة هي هي اذ حقيقة الكل انما تحققت كلية باعتبار احاطة الاجزاء وبها امتاز عن اجزائه وكذلك العام انما تحقق عمومه باعتبار احاطته بخصوصيات الجهات وجمعها تلك الخصوصيات وبها امتاز عن خواصه ولا شك ان الهيئة المجموعية والاحاطة التي للاشياء ليس لها حقيقة وراء اجتماع تلك الخصوصيات واحدية جمعها فيقول

نقول ان التعين الواجبي انما هو من هذا القبيل اذ ليس في مقابلته تعالى شيء ولا هو في مقابلة شيء وان شئت زيادة تحقيق لهذا المعنى اودعتها تربية لهذه الدعوى فتامل في قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد حيث ترى النفي فيه متوجها الى التعينين الوجوديين من انواع المتقابلين واصنافهما واذا تقرر هذا عرفت معنى قوله ان الواجب يفيد لنفسه ما بعد تخصيصه الشخص لم تامل في هذه النكتة فانها منطوية على معاني جمة كثيرة الجدوى قال ولا نم انها غير معقولة لشيء من العقول فاما قد برهنا في ساير كتبنا الحكمية انها عاقلة ومعقولة وعقل لذاتها ثم انها بالنسبة الى كل العقول بحسب اعتبارات واضافات ونسب زايدة عليها وان لم تكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها اقول هذا اشارة الى ابطال انتفاء الصورة الثالثة من الصور الاربع عن الطبيعة الملازمة وبيانه ان المقدمة القايلة بانها غير معقولة لشيء من العقول على اطلاقها ممنوعة كيف وقد برهن في الحكمة ان تلك الطبيعة لا بد وان يكون عاقلة ومعقولة وعقلا لذاتها فلا يمكن ان يقال انها ليست معقولة لذاتها اصلا ولئن سلمنا انها غير معقولة لذاتها بالنسبة الى العقول المفارقة لكن ممنوع انها ليست معقولة بحسب الاعتبارات والاضافات فانها بحسب نسبها الزايدة عليها واضافاتها اللاحقة اياها بالقياس الى ساير المدارك يجب ان يكون معقولة لكل العقول وان لم يكن معقولة لاكثر العقول بكنه حقيقتها وحاصل هذا الكلام ان من الصور التي يمتنع بها ان يكون الطبيعة

الصورة (في الهامش)

معقولة م (في الهامش)

ذات افراد ذهنية او عقلية سواء كون الطبيعة غير معقولة اصلا لا بالكنه ولا بالوجه حتى ينتفي معها شبهة الاشتراك والتطابق اللازمين لكون الافراد افرادا اما اذا كانت معقولة بالوجه لكل العقول وبالكنه للبعض فلا تلزم ذلك **قال** ولا نسلم انه يمتنع اقترانها بالغير واقتران الغير بها لو لم يرد بالغير المنافي او المقابل لما ستعرف ان النسب والاضافات والاحوال السلبية والوجودية انما تقترن بها ضربا من المقارنة وهي انما تقارن ضربا اخر من ضروب المقارنة فتامل ذلك **اقول** هذه اشارة الى انتفاء الصورة الرابعة من الصور الاربع على الطبيعة الملزومة وبيانه ان الاقتران بالغير انما يكون مح لو كان المراد بالغير المنافي والمقابل كما نبهت عليه انفا من ان الطبيعة ليس على المقابل فان الغير بمعنى المقابل ههنا هو العدم المحض واللاشي الصرف واما اذا اريد به ما سوى المقابل من الامور المغايرة المنسوبة اليها فلا نسلم استحالته لما ستعرفه من ان النسب والاضافات والاحوال السلبية والوجودية لا يستحيل اقترانها بالطبيعة الواجبية بل انما تقترن بها ضربا من المقارنة وهي انما تقارن تلك الامور ضربا اخر من ضروب المقارنة وتحقيق هذا الكلام راجع الى ما نبهت عليه في المقدمة من الفرق بين الكثرة النسبية المسماة باعتبارها الكثير كونا وعالما وبين الوحدة الاعتبارية المسماة باعتبارها اسما الحق وشئونه ونسبه فليتذكر واذا صح هذا في الطبيعة المطلقة الواحدة بالذات فليكن الطبيعة الملزومة بذلك اجدر فتامل فيه **قال** فعلى هذا قيل لو صح ما ذكرتموه في بيان الواجب لذاته انه لا يجوز ان يكون

ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لصح ان يقال انه لا يجوز ان يكون نفس الوجود المطلق بمثل ما ذكرتموه فان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلابد وان يوجد منه فرد وامتنعت الافراد الباقية لاستحالة ان يوجد كلها وان لا يوجد شي منها وح كان وجوب بعضها وامتناع ما عداه بالغير لا بالذات وان لم يمكن ان يكون ذات افراد عقلية لشي مما ذكر من الوجوه فان كانت حقيقته مغايرة لحقيقة الوجودات العينية الخاصة الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي وان لم تكن مغايرة لها لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي فتعين ان تلك الطبيعة لابد وان تكون مغايرة للوجود العيني وملزومة له لما ذكرناه دون الوجود الواجب لذاته القايم بنفسه الممتاز عما عداه بتعين حقيقته **اقول** هذه صورة نقض اجمالي على الدليل المذكور فتقريره ان ما ذكرتموه في بيان الواجب لذاته انه لا يجوز ان يكون تلك الطبيعة الملزومة للوجود المطلق لو كان صحيحا بجميع مقدماته لزم ان يكون الوجود المطلق ايضا ليس واجبا لصدق الدليل المذكور عليه وبيان ذلك ان الواجب لا يمكن ان يكون نفس الوجود المطلق لان حقيقته لو كانت ذات افراد عقلية فلابد وان يوجد منه فرد وتمتنع الافراد الباقية لاستحالة ان يكون الموجود من الحقيقة الواجبية افرادا كثيرة وان لا يكون شي منها موجودا واذا تقرر ان يكون الموجود منها لا يكون الافرادا

والباقي ممتنع لزم ان يكون وجود ذلك الفرد بالغير فيكون وجوبه بالغير وكذلك
امتناع الباقي يلزم ان يكون بالغير لا بالذات وبيان ذلك ان الطبيعة الواجبية
لابد وان يكون طبيعة نوعية والا لزم ان يكون افرادها مختلفة الحقائق فيلزم التركيب
في الواجب وذلك مح واذا كانت طبيعة الواجب طبيعة نوعية يمتنع ان يختلف مقتضى
افرادها بالذات فلو تقتضي بعض افرادها الوجوب والبعض الاخر الامتناع لزم
ان لا يكون ذلك الا اقتضاء بالذات بل بالغير فيلزم ان يكون الواجب في وجوبه
محتاجا الى الغير وذلك بين الاستحالة وان لم يمكن ان يكون ذات افراد عقلية
لشيء مما ذكر من الوجوه الاربعة فان كانت تلك الحقيقة المطلقة المغايرة لحقيقة
الوجودات العينية الخاصة المسماة بالوجودات الممكنة كان اطلاق لفظ الوجود
عليه وعلى الوجودات الممكنة بالاشتراك اللفظي دون المعنوي لتغاير المعنيين وانحصار
ما به الاشتراك بينهما في اطلاق لفظ الوجود فقط وان لم يكن مغايرة للوجودات
العينية لزم اتصاف الوجودات الممكنة بالوجوب الذاتي ضرورة وجوب اتصاف
كل جزئي من جزئيات الحقيقة بلوازمها فاجاب بان هذا النقض انما يرد على
من جعل الطبيعة الواجبية متعينا مقابلا لسائر التعينات فيكون مغايرا للوجود
العيني ومن حاله بناء على ان يكون الاشتراك معنويا وان يكون تلك الطبيعة في
نفسها هي الكون العيني فيكون الكون المطلق المقول عليها وعلى غيرها مغايرا
لها ولازما لها ضرورة دون ما اذا جعلناه الوجود المطلق الشامل الواجب

الواجب القايم بنفسه اذ لا شيء سواه لقوته الممتاز عما عداه لمعنى حقيقة اذ ما عداه
عدم محض فلا يحتاج الى مميز خارجي والحاصل انهم لما ذهبوا الى ان الواجب هي
الطبيعة الخاصة المتعينة مثل سائر المتعينات لزم من قولهم ان يكون مغايرا
للمطلق المقول عليها وعلى مقابلاتها كما لزم ان يكون مقابلا لسائر المتعينات
الممكنة التي بازائها ومح لزم عليهم ما لزم اما اذا جعل الوجود المطلق الشامل الذي
لا اشتراك له نسبة ولا صنف ولا فرد من الافراد المتماثلة والمتنافية فلم يرد عليهم من
المحالات الواردة على القايلين بالتعيين شيء اصلا فان قيل يلزم عليهم ايضا
احد الامرين اما انتفاء القول بالامكان والممكنات وسائر الماهيات واما
ان يكون في الواجب جهة امكانية وكلاهما ظاهر الاستحالة قلنا ان اريد بانتفاء
الامكان انتفاؤه مطلقا فلزومه مم وان اريد به انتفاؤه عن الوجود من حيث
انه وجود فلزومه مسلم لكن استحالته ممنوعة فان الامكان حسبما نبهت عليه
في المقدمة انما هو باعتبار عروضه للاشياء باعتبار ظاهر العلم وبين ظاهر العلم و
ظاهر الوجود فرق ظاهر واعلم ان امثال هذه الابحاث عند الاذكياء من ارباب
الذوق من اجلى البديهيات واما عند غيرهم من الفضلاء المقيدين بقلائد
التقليد فهي في محال يكاد يشقهم ولا غرو من لم يجعل الله له نورا فما له من نور
قال فلئن قيل ان الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قايمة بنفسها
لما كانت مطلقة بل كانت مقيدة بالوجوب الذاتي قلنا ان الحقيقة المطلقة

لا انه منه

من حيث هي مطلقة قد يكون لها احكام ضرورية لا تخرجها عن حد الاطلاق ولا توجب
تقييدها بشيء منها في الاعيان   هذا شروع فيما يرد على ظاهر مذهب المحققين
ودفع من الايرادات الموهمة للمناظرين المجادلين من ارباب العقول الضعيفة والافكار
السخيفة والمشوشة ايضا لبعض المسترشدين من المتعودين بعقولهم بالمغالطات
الفكرية والقواعد الجدلية من جملتها ان الطبيعة المطلقة التي هي الواجب عندهم انما هو
باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب مطلقا حتى عن هذا الاعتبار العدمي ايضا فانها
غير مقيدة بالاطلاق ايضا يحمل هذا منهم فح لو كانت تلك الطبيعة الموصوفة واجبة
لذاتها لزم خلاف الفرض وبيان ذلك انه لو كانت واجبة لذاتها لكان الوجوب
مقتضا ذاتها لا يمتنع انفكاكه عنها وذلك يستلزم ان لا تكون مطلقة بل كانت
مقيدة بالوجوب الذاتي اذ لا معنى للتقييد الا اعتبار معنى زايد على نفس الطبيعة واذا كان
ذلك المعنى من مقتضى الذات لازما لها فلابد من اعتباره معها فح لا تكون الطبيعة
المطلقة مطلقة هف فاجاب بان الطبيعة المطلقة من حيث هي مطلقة قد يكون
لها احكام ضرورية لا تخرجها عن حد الاطلاق فان الاحكام انما يكون مخرجة
للطبيعة عن اطلاقها اذا كانت زايدة عليها حاصلة باعتبار معنى زايد في
الخارج ويكون تحققها وتعقلها انما هو بالقياس الى ذلك المعنى الخارجي اما اذا كانت
من الاعتبارات العقلية الحاصلة لها بالقياس الى نفسها بدون اعتبار معنى زايد
يشوب صرافة الاطلاق بدون نسبة خارجية توجب اضافة التقييد اليها فلا يخرج

لا يخرج الطبيعة بشيء منها عن حد اطلاقها في الخارج ولا توجب تقييدها بشيء منها في
الاعيان لا اتصاف كل ما يغايره الطبيعة المطلقة من المفهومات سواء كانت
اعتبارية عقلية حاصلة لها لذاتها او محصلة لاحقة لها من غيرها اذا اعتبرت
معها تكون مخرجة لها عن حد اطلاقها الذاتي ضرورة لكم لانا نقول انما تكون مخرجة لها
ان لو كانت امورا زايدة عليها في الاعيان منضمة اليها فيما لو كان مبدأ عروضها
ومنشاؤها غير حيثية الاطلاق الذاتي اما اذا كانت من الاعتبارات الحاصلة لها
في العقل بالنظر الى اطلاقها الذاتي فلا تخرجها عنه ضرورة امتناع تنافي الشيء
لمبدائه ومن هيهنا يعرف منشأ التفرقة بين الاسماء الالهية والكونية قال
فليس قيل لو صح ان يكون حقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة قائمة بنفسها بحسب الوجود
في الاعيان من غير ان يفتقر الى اقترانها بشيء من المخصصات والمعينات ويصدق
عليه الوجوب بالذات بالبرهان لم يتوجه من الوجوه ان يورد هيهنا ما ذكر من   يوجه
الاحتمال ولم يصح منكم الشروع في الجواب والتزام الجواب مع انه عدول عن طريق
التوجيه لا يفيد فايدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدمات وتكثير المخالف
من النقض وتزييف البيان قلنا انا نقول انا نعلم بالضرورة ان كل واحد من   الشروع
الوجودات الممكنة العينية الخاصة من افراد الوجود العيني المطلق كما انا نعلم بالضرورة
ان الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات الممكنة الخاصة
من جملة افراده قلنا ان الذكي الحادس يعلم يقينا ان الكون العيني الخاص بنفسه

في الخارج يمتنع ان تكون فرد الشيء من الكليات التي تكون فيه بدون المقارنة لكن
الجمهور انما يعتقدون ان حكم اطلاقه حكم ساير المطلقات من الماهيات الحقيقية
العينية ويذكرون الفرق بين الصورتين وتبادر الى اذهانهم الاحتمال المذكور
وح كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد موجها ودفع ساير الشبه
المانعة لحصول اليقين والقطع العقلي في المحل الغير المألوف بالقياس الى
طباع الجمهور يكون مفيدا بالنسبة الى من هو اشد ذكاء منهم وابعد عن رذيلتي
البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي ومن البين ان دفع ساير الاحتمالات
والشبه يكون اعدادا للاذهان الضعيفة ان يلوح له الحق ويكون منعا للحركات
الفكرية المشوشة عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادية
والتعقلات المنكرة الراسخة في النفوس الطالبة هذه اشارة
الى ايرادين صعبين قد استشكلهما المستبصرون من اهل الطريق غاية الاستشكال
وعند الكثر الاذكياء من المحققين هما الداء العضال والحق ان كلا منهما حق
مستصعب منشعب من فنون الشغب والجدال اصل يتفرع عليه اعضال الشبه وافتنان الاشكال
لا يتحسم مادتها الا بالاستعانة من الحدس القويم وفكر عن شوايب التعصب والتقليد
سليم اما الاول فمبني على مقدمة معدودة من المسلمات لشدة اشتهارها
بها وهي ان الطبيعة المطلقة من حيث انها مطلقة عند من ذهب منهم الى وجودها
لا يمكن ان يكون قايمة بنفسها في الاعيان بدون انضمامها لشيء من القيود

من القيود وان وجود المطلق على تقدير وجوده انما هو في رايهم وجود المقيد
لا غير ٭ اذا تقرر هذا فنقول لو صح ان يكون الطبيعة المطلقة من حيث هي
هي مطلقة التي هي بديهية التصور عند الجمهور قايمة بنفسها في الاعيان بدون
انضمامها الى شيء من المخصصات ويصدق عليها الوجوب بالذات بالبرهان
على ما سبق تحقيقه انفا لم يتوجه لوجه من الوجوه ان يورد ههنا ما ذكر من
الاحتمال لا منعا ولا نقضا اما المنع فلا امتناع تطرقه الى مقدمتي الدليل
اما الاولى فلانها بديهية واما الثانية فلانها مبرهنة ٭ واما النقض فلان
تخلف الحكم عن الدليل انما تصور فيما لا يكون من افراد ما استدل عليه وانما الطبيعة
الملزومة لما كانت من افراد المطلق من حيث انه مطلق لا يصح ان يكون صورة
للنقض واذا كان الامر على هذا الوجه فلا يصح للعارف بطرق التحصيل والخايض
ان يشرع في جواب امثاله اذ الشروع في جواب ما لا يرد على قانون البحث واساليب
المناظرة في قوة الخطاء على ان التزام الجواب مع انه عدول عن طريقة التوجيه
لا يفيد فايدة سوى تطويل الكلام وتكثير المقدمات وتحكيم المخالف من
المنع والنقض وتزييف البيان وكل ذلك محذور في قواعد الجدل وقوانين
البرهان ٭ واما الثاني من الايرادين فتقرير ذلك انه لو صح ان يكون الوجود المطلق
من حيث انه مطلق واجبا للزم ان يكون الواجب وصفا مشتركا بين ساير
افراد الوجود والثاني باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الثاني فلانا نعلم

بالضرورة ان كل واحد من افراد الوجودات الممكنة هو من افراد الوجود بالمعنى المطلق
ونعلم ايضا بالضرورة ان الوجود الواجب بالذات المنافي لكل واحد من الوجودات
الخاصة منافاة احد القسيمين للاخر ايضا من جملة افراده ثم ما في الشبهتين
لما فيهما من المقدمات المقبولة المالوفة لاكثر افهام الاذكيا سيما تلك المقدمة
التي هي مبنى الشبهة واساسها يحتاج في دفعها الى نوع من الحدس اذ به يتخلص
الذكي اللبيب عن ربقة الخطابيات المقبولة والجدليات المموهة وبسوخ
نحل عقود التقليدات والاعتيادات الاصح لما فيه من الخلوص عن شوائب
التصرفات التخيلية الناشية من القوى الادراكية الجسمية عند اقتناص المطالب
النظرية العلمية ولما فيه من الرسوخ والطمانينة اللازمة للعطايا الوهبية
الامتنانية ولكمال التشبه بين الفكر والحدس في طريق النظر كالتشبه بين السلوك
والجذبة في حيزه فلهذا قال في الجواب ان الذكي الحادس يعلم يقينا ان الكون العيني
الكائن بنفسه في الخارج الذي وجود سائر الاشيا في الخارج انما هو باشراق
بارقة من بوارق نوره وظهورها بتباشير لمعة من لوامع ظهوره يمتنع ان يكون
في الخارج بشي من الكليات التي انما تكون فيه به وبمقارنته ثم ان وضوح
هذه المقدمة في مبادي العقول لما يبلغ مبلغا لا رتاب فيه من لدى تمييز فضلا
عن التشاغل في مضامير غوامض العقليات وعقائق اليقينيات اراد ان
ينبه على مرامي سهام كومهم ومواطن خطوات خطائهم اعتذارا منهم على وقوعهم

الخ

وقوعهم في هذا الخبط الفاحش والغلط الظاهر ومن نفسه على الاشتغال بجوابهم
وتمكينهم للمنع والنقض بقوله ولكن الجمهور انما يعتقدون ان حكم مطلقه حكم ساير
المطلقات وتقرير ذلك انهم لما راوا ان لساير المطلقات حكما وهو ان وجوده
في الخارج لا يتحقق الا بعد تخصصه بالفصول المقومة والعوارض المشخصة وبالجملة
انما ينضم اليه الوجود الخارجي ويتقوم به في ضمن افراده حسبوا ان الوجود نفسه ايضا
من هذا القبيل فحكموا ان المطلق منه لا يكون قائما بنفسه فلا يصلح للواجبية
ويجب ان يكون له مخصص ومقوم حتى يتقوم في الخارج ويصلح للواجبية ومثل قياسهم
هذا في المشاهدات كمثل من زعم في المبصرات من المحسوسات انه لما لم يمكن ادراك
شي منها بدون ان يظهرها نور من الانوار وذلك الظهار انما يتم بعد ان يكون
لذلك المحسوس سطوح متكونة فكذلك النور ايضا لانه من المبصرات يجب ان
يكون ظهوره بنور اخر بشرايطه الا ان الوهم لما كان ليس له دخل في امثال هذه
لم يقع شك للمشاهدين في المثال المحسوس حتى لو اورد هذه الشبهة على الاعمى لم يبعد
ان يعجز عن الجواب بل يتيقن بما اورده واصاب بخلاف المسئلة المبحوث عنها
فانها لما كانت من المعاني العقلية كان الامر فيه بالنسبة الى اكثر العقول العديمة
البصيرة الواقعة تحت حكم الوهم والخيال كما وقع للاعمى فيما اورد عليه من المثال
وهذا من جملة حكم الله البديعة ان جعل الوهم حارسا لحضرته المنيعة ان يكون
شريعة لكل بصيرة حولا وفطانة بتراء الا العباد المخلصين الذين فتح الله بصيرتهم

دخل

بنور اليقين حتى راوا الحق على ما هو عليه بنور المبين ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور اللهم اجعلنا ممن ليس للشيطان عليهم سلطان هذا الكلام وقع في
البين فلابد وان نرجع لما كنا بصدده ونقول انهم لما لم يفرقوا بين المطلق
هذا وغيره من المطلقات حتى اعتقدوا ان حكم مطلق الوجود في عدم تحققه الا
في ضمن المقيد على حكم ساير المطلقات من الماهيات الحقيقية العينية المبهمة في نفسها
المتحققة بغيرها لا يبعد ان يبادر الى اذهانهم الاحتمال المذكور وهو ان الواجب
يجب ان يكون من الموجودات الخاصة والمتعينات الجزئية والا يلزم ان يكون
الواجب مما لا يقوم بنفسه في الخارج بل يحتاج في تحققه وقيامه في الخارج الى غيره
ومع كان ابطال هذا الاحتمال بعد تسليم كون الايراد موجها على سبيل التنزل
لا يكون خارجا عن قانون التوجيه بل دفع ساير الشبه المانعة لحصول اليقين
والقطع العقلي في المحل الغير المألوف بالقياس الى طباع الجمهور يكون مفيدا بالنسبة
الى من اختص منهم بفضل الذكا فيكون الراه في نظر التعليم واجبا وذلك لان
جمهور العقلا من المناظرين انما يعتكفون عند المسلمات والنظريات الغير
المحتاج الى شيء غير ترتيب الضروريات والاوليات ولما امثال هذه المقدمات
المحتاج مع ذلك الترتيب الفكري الى ضرب من الحدس والذوق يكون في غاية
البعد عن طباعهم فلابد من دفع الشبه المانعة لوجوهها في ذلك وان لم يكن مفيدا
بالنسبة الى كلهم لكن يكون مفيدا بالنسبة الى من هو اشد ذكاء منهم والبعد عن تزلزلهم

اهلهم

مراقي الحقائق فانهم

رذيلتي البلادة ورسوخ التقليد الوهمي والخيالي وهذا تصريح بان الكلام في
هذه الرسالة ليس مع جمهور اهل النظر بل مع من اختص منهم بمزيد الذكاء
وفضل التفطن ومع هذا كله يكون له حدس قوي وكشف ذوقي ثم لو سلم
ان دفع هذا الاحتمال لا توجيه له بالنسبة الى المخالفين من المناظرين لكن من البين
ان دفع ساير الاحتمالات والشبه الممكنة الورود بالنسبة الى الطالبين والمسترشدين
يكون اعدادا لاذهانهم الضعيفة الى قبول الحق ويكون منعا للحركات الفكرية
المشوشة لهم عن الاضطرابات المستفادة من الوساوس العادية والتقليدات
المنكرة الراسخة في نفوسهم القابلة الطالبة ولا شك ان التعرض لما يوجب تنظيف
المحل عن العقايد التقليدية الراسخة وما يوجبه من الحركات المشوشة المانعة الذي
هو ههنا بمنزلة رفع الموانع المعبر عنه بالتخلية واجب في نظر التعليم والتعلم كما ان
التعرض لما يوجب اعداد المحل من المقدمات اليقينية التي هي كالاستفاضة
بمنزلة المقتضي المسمى بالتحلية واجب في هذا النظر   ومن الضروري
ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة على ان الوجود الخاص الممكن لو اريد
به معروض شيء من هذه التعينات والصفات والاحوال من غير اعتبارها
معه فهو بالحقيقة محض الوجود الواجب بالذات ولو اريد به شيء من هذه العوارض
الموجودة بالوصف من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات فلا نسلم انه فرد من
افراد الوجود المطلق ولو اريد به مجموع الامرين فلا نسلم امكان وجود مثل هذا

هذا ك

الذي ذكره

المجموع في الاعيان وح كان امتناع الافراد الذهنية في الاعيان بالذات ولو
اريد به معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروض اي مع اعتبار هذا العارض
معه بناء على ما هو الموجود في الاعيان كان كل واحد من الوجودات الخاصة بل جميعها
موجودا واحدا واجبا بالذات كثيرا بحسب صفات ممكنة زائدة على الذات
وح لم يكن للوجود المطلق افراد ذهنية مختلفة بحسب الوجوب والامكان والامتناع
ولما القول بالمنافاة التي ذهب اليها فلا طائل تحته لما سبق تقريره من قبل
اقول هذه اشارة الى الجواب الثاني من الايرادين المذكورين ولما كان السائل
ادعى الضرورة في المتنازع فيه يمكن دفعه بان ادعاء الضرورة في محل النزاع غير مسموع
على ما هو مقتضى صناعة النظر اذ قولنا كل بديهي لا يتنازع فيه ينعكس الى كل ما يتنازع
فيه لا يكون بديهيا لكن يكون مجادلة والشبهة بما فيها باطنة بجمالها فالجواب
الحاسم لمادة الشبهة ان يقال ان الوجود الخاص الممكن الذي هو عبارة عن الوجودات
المخصوصة بالتعينات والاضافات والاحوال النسبية العدمية لا يمكن ان
يكون من افراد الوجود المطلق وذلك لان المراد بالوجودات الخاصة التي هي
افراد الوجود المطلق لا يخ من ان يكون معروض تلك التعينات بدون اعتبار
العارض معها اصلا او تلك العوارض بدون اعتبار المعروضات معها اصلا
او يكون المراد هو المعروض مع اعتبار العارض وح لا يخ من ان يكون اعتبار
العارض على سبيل العروض او الجزئية فحصل منها اربعة اقسام لا مزيد عليها

عليها عقلا ووجودا ولا يمكن على شيء من التقادير ان يكون للوجود المطلق افراد
هي ممكنة في ذاتها وذلك لانه لو اريد بها معروض شيء من هذه التعينات
والصفات والاحوال بدون اعتبارها معه الذي هو القسم الاول من الاقسام
الاربعة فهو بالحقيقة محض الوجود الواحد الواجب بالذات ولو اريد بها
شيء من العوارض الموجودة بالعرض من غير اعتبار الوجود الموجود بالذات
معها الذي هو القسم الثاني من الاقسام المذكورة فلا نم انها فرد من افراد الوجود
المطلق ضرورة انها معدومة بالذات بهذا الاعتبار فكيف يصح ان يصدق
عليه الوجود بهو هو حتى يكون من افراده فان افراد الوجود انما هو الموجود لذاته
الصادق مفهوم الوجود عليه بهو هو ولو اريد بها مجموع الامرين اي المركب من
العارض والمعروض الذي هو القسم الثالث من الاقسام فلا نم امكان وجود
مثل هذا المركب ضرورة امتناع كون الوجود جزءا من الماهيات في الاعيان
على ما تقرر عندهم وح يلزم على هذا التقدير ان يكون امتناع الافراد الذهنية
في الاعيان بالذات فيلزم ح اختلاف افراد الوجود وقد ثبت استحالته
فان قلت انما يلزم الخ لو كان ممتنعا مطلقا اما اذا كان ممتنعا في الخارج فقط
فلا نم استحالته قلت ما يكون فردا للوجود المطلق ويصدق عليه الوجود بهو
هو لابد وان يقتضي الوجود لذاته فيستحيل ان يكون مقتضيا للعدم في مرتبة
من مراتبه ولو اريد بها معروض شيء من تلك العوارض من حيث هو معروض

اى مع اعتبار هذا العارض معه من حيث انه عارض حمل ما هو الموجود فى الاعيان
فان الموجود فى الاعيان من الوجودات الخاصة انما هى محفوفات بتلك التعينات
وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة فيكون كل واحد من الوجودات الخاصة
متحدا مع الاخر بالذات بهذا الاعتبار بل مجموعها ليس الا امرا واحدا واجبا
بالذات فان ما بالذات لا يتغير بلحوق اللواحق والعوارض فان الوحدة
هى الذاتية له والكثرة انما هى لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات
موجودة بالعرض فيكون المتصف بالامكان ليس الا هذه اللواحق المعدومة الزايدة
على الذات فتقرر من هذا التحقيق انه لا يمكن ان يكون للوجود المطلق من حيث
انه وجود مطلق افراد ذهنية مختلفة بحسب الوجوب والامكان والامتناع ضرورة
ان الوحدة الحقيقية هى الذاتية له وهذا الكلام بعينه يفيدك زيادة تبيين لما مهدنا
لك فى المقدمة من ان الامكان انما يعرض باعتبار ظاهر العلم والوجوب باعتبار
ظاهر الوجود وبين ظاهرهما فرق ظاهر واما القول بالمنافاة بين الممكن والواجب
فمبنى على تعدد افراد الوجود واختصاص فرد منه بالوجوب دون غيره وقد
عرفت ما فيه من الخلل فيما سبق من البيان فلا حاجة لتطويل الكلام بذكره ٥
قال فلئن قيل ان الوجود الذهنى الذى يمتنع ان يوجد فى الاعيان فرد
من افراد الوجود المطلق الذى يكون من جملة افراده الفرد العينى الواجب بحسب
الذات قلنا ان الكون الذهنى هو الكون العينى بالذات وان كان مغايرا له

مغايرا له بالاعتبار فان عروض المعانى العقلية انما هو للوجود العينى فى بعض
مراتبه او بشرط اتصافه بصفات اخر بمعارضته له ولا اعتبار ههنا بالموجودية
بالعرض التى تعرض المعانى العقلية مثل عروضها لساير الماهيات وجميع النسب
والصفات والاحوال اذ الكلام ههنا انما هو فى الوجود الموجود بنفسه
الواجب بالذات **اقول** هذا ايراد نقض على ما برهن عليه من امتناع
اختلاف افراد الوجود المطلق فى الوجوب والامكان والامتناع ٥ وتقريره
ان الوجود الذهنى فرد من افراد الوجود المطلق لانه قسم من اقسامه مع انه يمتنع
ان يوجد فى الاعيان من حيث هو كذلك والا يلزم ان لا يكون وجودا ذهنيا
كما ان الواجب ايضا فرد من افراد الوجود المطلق مع انه يجب ان يكون موجودا
فى الاعيان بحسب الذات فيلزم اختلاف افراده فى الوجوب والامتناع ٥ لا يقال
الذى يمتنع ان يوجد فى الخارج الكاين فى الذهن من حيث انه كاين فى الذهن لا
الكون الذهنى الذى هو من قبيل الاعراض الخارجية فان الكون الذهنى عبارة
عن حصول الصورة العقلية ولا شك انها من حيث هى عوارض للعقول موجودة
فى الخارج ٥ لانا نقول الصور العقلية هى العوارض للعقول واما كونها فيها
فامر اخر غير نفس الصور انما اعتبره العقل عند ملاحظته لها وملاحظة كونها
فيه ولا شك ان ذلك انما وقعت فى الدرجة الثانية من التعقل فيمتنع
ان يكون لها وجود فى الخارج ويلزم الاختلاف المذكور ٥ وجوابه ان الكون

الذهني هو الكون العيني بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار وتحقيق هذا الكلام
موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الوجود المطلق بالمعنى الذي ذهب اليه المحققون
لا بمعنى ما اصطلح عليه المتاخرون كما نبهت اليه في المقدمة له احوال اولية يسمونها
بهذا الاعتبار شئونا ذاتية لاقتضائها ان يظهر الذات بحسبها وان شئت قلت
لاقتضاء الذات ان يظهر بحسبها متصفا باحكامها لاظهار الكمال الاسمائي
اللازم للكمال الذاتي كما سيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى وتلك الشئون المسماة
في مرتبة اخرى الاعيان الثابتة وباعتبار اخر بالاسماء مختلفة بحسب الحيطة والقرب
الذاتي بعضها كليات مشتملة ظهورها على ظهور جميع الجزئيات بحسبها بالفعل يسمى
بالمراتب والاسماء ظهور الذات بالابعد منها الا بعد ظهورها بالاقرب ضرورة ان
الظهور متدرج في تلك الكليات من عالم الارواح والمثال الى ان يتم بعالم
الحس وهي المرتبة الاخيرة من كليات المراتب المسماة عند اهل التحقيق بالمجالي
والوجود في هذه المرتبة يعبر عنه في عرف اخر بالكون العيني اذا عرفت هذا وقد ظهر
لك مما سبق من الابحاث ان تلك الاحوال وما يتبعها من الاحكام المخصصة للوجود
سواء كانت من الاحوال الكلية المسماة بالمراتب او الجزئية المحاطة لها انما هي اعتبارات
ونسب عدمية ليس لها دخل في حقيقة الوجود من حيث هي فلا يخفى عليك ح ان
الكون الذهني ايضا الذي هو مرتبة من تلك المراتب هو الكون العيني بالذات وان
كان مغايرا له بالاعتبار فان عروض المعاني العقلية انما هو للوجود العيني ايضا

انه لكن في بعض مراتبه او بشرط اتصافه بصفات اخر عارضة له فان عروض
بعض اللواحق قد يكون مسبوقا بلحوق الاقدم رتبة كما عرفت انفا وفي الجملة
لحوق هذه الاعتبارات والاحكام كلها في اي مرتبة كانت من المراتب انما
هو للكون العيني لا غير لا هو الاخر ظهورا والاول رتبة فتنبه قوله ولا اعتبار
هيهنا بالموجودية بالعرض دفع لما يمكن ان يورد هيهنا من ان الشبهة باقية بحالها
فان المعنى الاعتباري والوجود الذي يعرض المعاني العقلية يشمل عروضها لساير
المهيات الاعتبارية وجميع النسب والاضافات العدمية غير المعنى الحقيقي
منه الاصلي الذي هو متحد بالكون العيني الذي ساير الحقايق الوجودية والمهيات
الحقيقية من صور تعيناته ومراتبه على ما تحقق في صدر الرسالة وصورة النقض
انما هو الاول دون الثاني حتى يندفع بما قيل في الجواب وبيان دفعه ان ذلك المعنى
الاعتباري منه خارج عن البحث لان الكلام هيهنا انما في هذه الرسالة انما هو
في الوجود والموجود بمعنى الواجب بالذات لا في المعنى الاعتباري منه الذي هو
من قبيل النسب والاضافات التي هي من الاعتبارات العدمية

تنبيه اعلم ان اعتقاد كون المبدأ الاول الواجب بذاته انية خاصة نوعية يلزم
من فرضها على ما يقولون به رفع ما يعتقدون فيه مع اعتقاد كونها علة لساير
الاشياء والانواع العينية الباقية بالمباينة وعدم المناسبة ومندرج تحت
الوجود العيني المطلق الذي يشمل ساير الاشياء العينية المستندة اليها عندهم

اعتبارياً كما ذهب اليه البعض او حقيقياً موجوداً بنفسه في الاعيان كما ذهب اليه
الباقون مثل اندراجها تحت جميع الكليات والامور العامة وكثير من الكليات
الباقية ما عداها فهو بعيد عن الحس المبين والعقل السليم والفكر الصحيح فتامل
في المباحث السالفة والاتية عسى ان يلوح لك الحق ويتميز النقص لو كنت من
اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة على انا نقول انا نعلم بالضرورة
ان الكون الذي يشترك فيه الاكوان من الاكوان العينية كون عيني يكون طبيعة عين
تلك الاكوان في الاعيان والاذهان واما اختلافها وتعددها فهي بالاضافات
والنسب والاعتبارات المحضة لا غير   لما فرغ عن بيان ما هو المطلب
الاول ههنا على طريقة النظر والاستدلال ودفع ما يرد عليه من وجوه الاحتمال
وابطال ما ذهب اليه المخالف بتبيين ما اشتمل عليه مبانيه من الوهن والاختلال
على مقتضى ما التزمه في مطلع الرسالة اراد ان يستردف تلك الابحاث
بوجه تنبيهي يكشف للطالع المنازع ان نظر بعين الانصاف والاعتبار ويفيد
لمريد الطالب مزيد الاستكشاف والاستبصار تنبيهاً على ان المطلب من
البديهيات التي لا يحتاج تحصيلها الا الى المنبهات وبيان ذلك انهم يعتقدون
في انية الواجب وهويته تعالى ما ينافي الصفات الواجبة الثبوت له عندهم وكما
ينافي لواحقه السوابق من المذاهب والاحكام فيتبين للمتامل بطلانه ان امعن
النظر فيها حق الامعان فلهذا سمي هذا البحث تنبيهاً وبيان ذلك انهم يعتقدون

العينية

يعتقدون في الواجب ان انيته خاصة نوعية اي كون عيني خاص مخالف بالذات
لساير الاكوان العينية ومع ذلك يعتقدون انها مبدأ وعلة لساير الاكوان
والانواع الباقية وعدم المناسبة وكذلك يعتقدون مع هذا ايضاً انها مندرجة
تحت الوجود العيني المطلق الذي يشمل ساير الاشيا العينية المستندة
اليها عندهم على اختلاف معنيي الوجود سواء كان اعتبارياً كما ذهب اليه
البعض او حقيقياً كما ذهب اليه الباقون وبالجملة يحكمون باندراجها تحته
كما يحكمون باندراجها تحت جميع الكليات الشاملة والامور العامة مثل
كونها حقيقة وكونها علة ومتعينا وواحدا وباندراجها تحت كثير من
الكليات الباقية ما عداها ومن الصفات الواجبة الثبوت لها كالعالمية
والقادرية والمريدية وغيرها ولا شك ان اعتقاد المبداية التي هي نفس
النسبة وكذا الاولية للشي ينافي اعتقاد عدم المناسبة بينها وبين شي من
معلولاتها كما ان اعتقاد عدم المناسبة ينافي اشتراكها في الكون العيني
الذي انيتها الخاصة عبارة عنه وكذلك اندراجها تحت شي من الكليات
والامور العامة المعلولة لها ينافي المباينة بينها وبين جميع المعلولات لا
يستلزم الاشتراك مع المندرج في ذلك المشترك من الانواع العينية فظهر
على من استشم في الوجود رائحة اليقين ان اعتقاد مثل هذا في الواجب
بعيد عن الحس المبين بل عن العقل السليم والفكر الصحيح لما يستلزم من

بالمباينة

اعتقادهم

التنافي فيه الخ والحمل الصحيح، فنقول قبيل الاشتراك اللازم في هذه الصور انما هو
الاشتراك في العوارض الخارجية او الكون المطلق عارض للماهية الواجبية عندهم
كما ان المبداية ايضا عندهم من النسب العلمية واللواحق الخارجية التي تلحقها
بقياسها الى الامور الخارجة وكذلك ساير الكليات الشاملة كالماهية والعلة
وغيرهما وايضا الوجود عندهم من الاعتبارات العقلية التي انما تعرض الماهيات
والوجودات الخاصة في العقل وكذلك ساير الصفات الشاملة فانها من
الاعتبارات العقلية فاشتراك الماهيات والانيات في شيء منها لا ينافي
المباينة بحسب الخارج على مقتضى مذهبهم، فلما قد ظهر من المباحث السالفة
وما سيجيء من المنبهات الذوقية والبراهين العقلية ان الوجود لا يمكن
ان يكون ذات افراد مختلفة الحقائق بحيث حتى يكون آحاد الوجود المطلق
عليها قولا عرضيا مشككا وايضا لا يخفى على من له ادنى دربة باساليب اولي
الاذواق الكاملة من اصحاب الذكاء والفطنة والملكات المرضية الفاضلة
ان الضرورة حاكمة بان الكون العيني الذي تشترك فيه الاكوان العينية التي
بها تكون الاعيان في الخارج لا بد وان يكون كونا عينيا وان يكون تلك الاكوان في
الاعيان والاذهان نفس حقيقة ذلك الكون وعين طبيعتها وايضا اختلاف تلك
الاكوان وتعددها انما يكون بالاضافات والنسب والاعتبارات المخصصة
لا غير وان ما يتوهم من لفظ الوجود انه اعتبار عقلي فلا اعتبار به في عرف

قوله

فتأمل

عرف التحقيق على ما سبق بيانه وكان قوله فتأمل اشارة الى دفع هذا الايراد
قال ومتى عرفت هذا فنقول ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون
الحقيقي العيني الكون المطلق الذي يحيط بساير المعينات وان يجعل التعينات من
حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية
اقول بعد ما فرغ عن اثبات المسئلة على ما هو المطلوب ورد بعض المذاهب
الموهمة للمستبصر الطالب بحيث تفطن لبطلانه بابانة مزال اقدامهم في تلك
المسئلة وازاحة ما يوجب اقدامهم على تلك الخطيئة من الشبهات القوية والشكوك
الجلية التي لا تتخلص منها الا العقول السليمة والاذهان المستقيمة بعد تلطيف
من السر وتدقيق من النظر مع ما يكون له اعانة من قبل الحدس المبين وحظ
من جهة الذوق واليقين، يريد ان يبين اصل الاجمال الحقيقي والاطلاق الذاتي
حتى يؤسس عليه كيفية تنوع التفاصيل الاسمائية عنه تتميما لما هو بصدده ووفاء
بما التزمه من بيان التوحيد على عرف التحقيق الذي لا بد له من الجمع بين التفرقة والجمع
والتنزيه والتشبيه كما هو مقتضى حقيقة التوحيد حسبما نبه عليه الصادق عليه السلم
ان الجمع بلا تفرقة زندقة والتفرقة بدون الجمع تعطيل والجمع بينهما توحيد فقال
ان من الاولى الاوجب ان يجعل الكون الحقيقي العيني هو الكون المطلق المحيط
لساير المتعينات وبيان ذلك انه لما تقرر فيما سبق من البيان ان الكون العيني
هو القايم بنفسه المقوم لساير ما يقارنه من الماهيات المتعينة وهي من حيث

انها كذلك انما هي معان عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات ونسب اعتبارية لا وجود
لها الا بالاضافة الى الكون العيني فلا شك انه اولى بان يحمل الكون المطلق الواجب
من تلك التعينات لا يقال لفظ الاولوية ههنا لا يناسب المقصود فان مفهومها
انما هو رجحان احد الطرفين مع جواز الاخر والمقصود غير هذا لانا نقول اختيار لفظ
الاولوية بعد ابطال ما ذهب اليه المخالف من جعل التعينات والمهيات
حقايق عينية دون ما يكون به لما فيها نوع من التهكم والتعبير الذي هو كالباعث
للمخالف على الرجوع عما اعتقده بل كالقامع عن باطنه تلك العقايد الراسخة
على ما هو مقتضى صناعة الخطابة اولى من غيره من العبارات فنتج ان جعل المتعينات
من حيث هي متعينات معاني عقلية وطبايع ماخوذة مع اضافات ونسب
اعتبارية يحمل عليها الذاهبين الى الكون المطلق من الاعتبارات الواقعة في
الدرجة الثانية من التعقل وان الامور الحقيقية الكاينة في نفسها انما هي المهيات
المتعينة وهذا في النظاير المحسوسة كمن زعم في المثال المذكور لقصور قوة الباصرة
في الادراك ان الظاهر بنفسه عند الحس في الاعيان الخارجية انما هي الالوان المتخالفة
وان النور المطلق البين بنفسه المبين لغيره لا ظهور له في الخارج اصلا الا في ضمن
الالوان وهذا الحكم سببه انما هو تراكم عروق سبل الجهل المركب الناشية
من التقليدات الراسخة المانعة لهم عن ادراك النور مجردا عن المظاهر الكثيفة الظلمانية
فالعاقل العارف لا ينكرهم في هذه دعواهم فذلك بل ينبغي ان يصدقهم فيما هم فيه

هم فيه او اخبارهم انما هو عن محتد ادراكهم ومحط شعاع ابصارهم وذلك لضعفه
لا يتجاوز عن الالوان اذ لم يكن لهم عين صحيحة فلا غرو ان مرتاب الصبح شعر
ولما كان ذلك ايضا مرتبة من مراتب ظهور الحق بحسب مشاعرهم ومجلى من مجالي
كماله وصفات جماله لا ينكر فلذلك ترى المصنف وغيره من المحققين لا يحكمون ببطلان
منقصات
مذهبهم وغيره من المذاهب وتمكن ان يستشهد من قوله اولى هذا المعنى
كل من في حماك يهواك لكني انا وحدي بكل من في حماكا قال ومتى تقرر
هذا عرفت ان الحق هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثر بل هو محض
الوجود بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه وهو بهذا الاعتبار لا تركيب فيه
ولا كثرة بل لا اسم له من الاسماء الحقيقية ولا رسم بل لا نعت له ولا وصف فان
الصفات والاسماء والاحكام لا تنسب الى الذات المطلق من غير اعتبار التعينات
ووجوه التخصصات وسلبها عنه الاطلاق المحض عنه الذي يستلزم سلب الاحكام
والاوصاف والتعينات الحقيقية حكم سلبي مبداه تعين غير حقيقي فلا يلحقه المناقض
به عند التحقيق فتامل ذلك اقول متى تقرر ان الكون الحقيقي العيني القائم
بنفسه المقوم لغيره هو الكون المطلق ولا شك انه هو الواحد الحقيقي بمعنى ان ما
المقيوم
عداه من المهيات والخصوصيات من حيث هي كذلك عدمات ظهر لمن طهر قلبه عن
الادناس الطبيعية واخلص عقله وقواه عن العقايد التقليدية والصور الخيالية الوهمية
ان الحق هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثر فانه انما يقتضي لذاته الوحدة

الذات الحقيقية اذ هي اول اسم واول عبارة يعبر بها عنه وذلك لان التكثر والاختلاف
انما يعقل فيما يصح ان يتصور فيه الاثنينية والتعدد وحيث تحقق بعضه بحكم دال الامر
واما الواحد الحقيقي المطلق الشامل الذي شموله نفي محض وعدم صرف كيف يصح
ان يكون عرضة للتكثر والاختلاف نعم الاختلاف والتكثر متوهم في مراتب تنزلاته
ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتية واحواله وذلك حيث تصادم النسب الاسمائية
واختلف الاضافات الاعتبارية واما حضرة الاطلاق الذاتي المعبر عنه عند القوم
بغيب الهوية واللاتعين فلا مجال للاعتبارات فيه اصلا حتى عن هذا الاعتبار
ايضا فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شيء اصلا بل هو محض الوجود البحت بحيث
لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار اي باعتبار اطلاقه الذاتي لا تركيب
فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الاسماء الحقيقية ولا رسم اذ الاسم على اصطلاحهم
هو الذات باعتبار معنى من المعاني عدمية كانت او وجودية يسمون ذلك المعنى بالصفة
والنعت فلا اسم حيث لا صفة ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات اذ الذات
بهذا الاعتبار هو المطلق من غير اعتبار شيء من التعينات ووجوه التخصصات
فيكون مخرجا عن سائر الاحكام والاسماء الا ان هذا الاعتبار لما اعتبر حصل للذات
باعتباره اسم لكنه ليس من الاسماء الحقيقية اذ ليس حصوله باعتبار معنى مع الذات
بل بعدم اعتبار المعاني وكون هذا معنى من المعاني لا يدفع هذا الاشكال فانه ليس من
المعاني الحقيقية اذ طبيعته انما هي نفي اعتبار المعنوية وسلبها فيكون عروضها لها

للتكثر م

لها انما هو بالعرض والاعتبار فلهذا قيد الاسماء بالحقيقية المعنوية وعلم من هذا
انه لا رسم له ضرورة ان الرسم انما هو بالخواص وهي صفات خاصة بالشيء وانتفاء العام
يستلزم انتفاء خواصه واما قوله وسلب باعتبار الاطلاق عنه فهو جواب دخل مقدر
وتقرير ذلك ان القاعدة القائلة بان اعتبار المعاني والاحكام للذات موقوف
على اعتبار مبدئها من صنوف النسب ووجوه التعينات منقوضة بنفس هذا الحكم
فان سلب باعتبار الاطلاق حكم من الاحكام مع انه لا يقتضي شيئا من ذلك والا يلزم
خلاف الفرض فاجاب عنه بان هذا وان كان حكما الا انه حكم سلبي فمبدأه يكون تعينا
غير حقيقي والكلام في التعين الحقيقي والاسماء الحقيقية فلا يصح المناقضة به اي النقض
الاجمالي وان كان بحسب الاغلب الاكثر انما يطلق على النقض التفصيلي الا ان الاظهر
ههنا هذا فان قلت التعينات مطلقا على ما ذهبتم اليه لا يكون امورا حقيقية بل
اعتبارية عدمية سواء كانت مبدأ للاحكام الوجودية او السلبية فلا وجه للتخصيص
قلت ان التعينات كلها وان كانت امورا اعتبارية الا انه فرق بين ما يكون مبدأ
للاسماء الحقيقية منها وبين ما لا يصلح لذلك وذلك لان العقل اذا اعتبر مع الذات
معنى اخر سواء كان وجوديا او عدميا حصل للذات باعتبار ذلك المعنى اسم من
الاسماء الحقيقية بخلاف ما اذا اعتبرها مجردا عن سائر المعاني والاحكام حتى عن
نفس هذا الاعتبار ايضا فانه بهذا الاعتبار لا يكون له تعين ولا صورة مخصوصة
يصح ان يكون مبدأ دون الاول الا انه لما تصوره النفس فباعتبار كونه متصورا

فيما حصل له باعتبار خصوصيات المحل تعين بالوجه المكتسب منه وان لم يلاحظ العقل
ولا استدعيه بنفسه فهذا هو التعين الغير الحقيقي الذي هو المبدأ للاحكام السلبية
الذي يخص بصدده والمصحح لاطلاق لفظ اللاتعين والوجود المطلق وغيب الهوية
هو بهذا الاعتبار لا انفعال فلا تعين مع هذا الاعتبار ح يحمل اطلاقه الصرف فان
للعقل ان يجرده عنه مع عروضه له اذ في وسع العقل ان يجرد الامور عن الاوصاف
المتصورة معها كما في مسئلة المجهول المطلق والمعدوم المطلق وساير المطلقات
فحمل ما سبق فتنبه ثم تدبر قولهم في مجمع الاضداد وحضرة تعانق الاطراف وكذا
في المسئلة الغامضة التي لا مجال للعقل الصرف فيها اصلا الا مع تلطيف من
السر وتخليص للتوجه عسى ان يلوح الحق بمحل يد رحمته وقوله فتامل اشارة الى امثال
هذه الدقايق **قال** واعلم ان تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة
الحقيقية يلزمها النسب العلمية اولا لحصول نفسها في نفسها ولنفسها ويلزمها بتوسط
هذا اللازم الواجب بالذات والموجب والمقتضية وغيرها من الصفات المترتبة
وغير المترتبة اللازمة لذاتها **اقول** هذا هو الشروع في بيان تفرع التفصيل
الاسمائي على الاجمال الذاتي وكيفية انتشاء تلك الاسماء باجناسها وانواعها واصنافها
وتعيين متعلقات كل منها ومواطن اعتباراتها فان العلم اسم مبدأ الظهور ذلك
المبدأ ان في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات ومرتبة مخصوصة من مراتب
تنزلاتها الا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار وهذا معنى ما اتفق

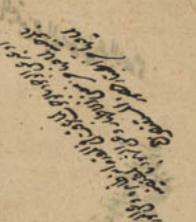
تفرع

ما اتفق عليه ائمة الشريعة رضي الله عنهم ان اسماء الحق توقيفية وذلك من
امهات ابواب مسايل هذا الفن كما سبق بيانه في المقدمة ثم ان الكلام في هذه
الرسالة كما سبق غير مرة لما كان مع اهل النظر والاستدلال على نهجهم المسلوك
في الترجيح والبراهين وجب ان لا يعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم و
مخاطباتهم المتداولة لديهم تنزلا الى مدارك افهامهم عسى الله ان يخلصهم عن
مضايق اوهامهم الا ان التنبيه على الكلمات المتداولة بين القوم وتنزيل
كلام المصنف على مصطلحاتهم في نظر التعليم واجب تسهيلا على الطالبين
المسترشدين اذ بين المعاني الذوقية الكشفية والالفاظ المعبر بها عنها في عرفهم
مناسبة خفية لها كثير دخل في ادراكها لا يطلع على تلك المناسبة الا بنور الولاية
ومشكوة النبوة فحري بنا ان نتعرض في خلال هذه السطور على نظايرها اذا عرفت
هذا فاعلم ان الذات باعتبار اللاتعين المسماة بغيب الغيب تارة والهوية المطلقة
اخرى يمتنع ان يعتبر فيها امر يستلزم التعين والتقيد ويستدعي التكثر والتعدد
فاول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفية هي الوحدة الحقيقية التي لا يتصور
اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة
بالنسبة اليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات وتحقيق هذا الكلام ما سبق
من ان الوحدة تطلق باعتبارين احدهما هو الوحدة الذاتية المطلقة التي لا
يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدد الوحدة والاثنينية اصلا حتى ان عدم اعتبار

الكثرة لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينية غير معتبر في مفهومها
والثاني الوحدة الصافية النسبية التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم
الى الامور المتشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي يقابله الكثرة بالوصف
او بالذات والمعتبر مهنا هو الوحدة بالمعنى الاول والهوية المطلقة عبارة عن
الواحد بها فيكون الذات بهذا الاعتبار لها الاحاطة الثابتة التي لا يشذ
منها شيء من المراتب حتى المحسوسات فيلزمها بهذا الاعتبار النسب العلمية لحصول
نفسها لنفسها ثم ان هيهنا نكتة تتضمن فوائد لابد من الوقوف عليها وهي ان الوحدة
المعتبرة مهنا اعتباران احدهما متعلقة طرف بطون الذات وخفائها وهو
اعتبار اسقاط ساير النسب والاضافات عنها ويسمى الذات به احدا وثانيهما
متعلقة طرف ظهور الذات وانبساطها وهو اعتبار اثبات النسب والاضافات
كلها ويسمى الذات به واحدا وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الاسماء والصفات
وذلك في الواحد العددي ظاهر فانه اذا اعتبر من حيث انه واحد من غير ان يعتبر
المبدائية للاعداد فهو الواحد المطلق الذي ليس فيه تعدد والنسب والاضافات
واذا اعتبر من حيث انه مبدأ للاعداد حتى يصير مبدأ الاسماء الغير المتناهية مثل
النصفية للاثنين والثلثية للثلثة والربعية للاربعة وهكذا الى غير النهاية اذ يحصل
له باعتبار كل مرتبة من المراتب العددية نسبة واسم خاص ليس في شيء من هذه
النسب والاسماء سوى محض الاعتبار اذا عرفت هذا فنقول لا شك ان طرفي

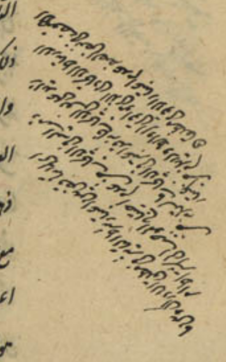
طرفي بطون الذات وظهورها انما يتميزان بحسب المدارك والمشاهد وظهورها
لها باعتبار واختفائها عنها باخر حتى يسمى بالاول ظاهرا وبالاخر باطنا
واما بالقياس الى الذات نفسها فلا ظهور على البطون ولا بطون عن ظهور
فقد علم بذلك ان الوحدة بالنسبة الى الذات لا تمايز بين اعتباريها اصلا
فامعن في هذه الدقيقة فان فيها اسرارا جليلة حققنا الله واياكم بالاهتداء
اليها ثم ان الذات باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية تقتضي تعينا يسمى
باصطلاح القوم بالتعين الاول تارة وبالحقيقة المحمدية اخرى لان
التعين انما يطلق على ما به الامتياز ولما كان في هذه الحضرة ليس للغير اثر
ولا اعتبار ضرورة منافاته للوحدة المطلقة لا حاجة الى الامتياز فكيف
تصور التعين لان نعود الامتياز تارة يكون بحسب التقابل والتضاد وتارة بحسب
الاحاطة والشمول والمعتبر في تعين هذه الحضرة انما هو بالمعنى الثاني كما سبق
تحقيق هذا ثم التعين يقتضي التجلي لذاته فان التعين مهنا على ما عرفت
هو توجه الذات من كنه غيب هويتها وعدم تناهيها الى حضرة الاحاطة
والتناهي وهو الظهور والتجلي المعبر بالنسبة العلمية فالذات بهذا التعين
تقتضي ان يتجلى على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما اندرجت فيها من الشؤون
والاحوال واعتباراتها واجدة اياها مظهرة لها ثم حاضرة عندها فحصلت
للذات باعتبار نسبتها الى الشؤون المذكورة اسماء اربعة هي الاسماء الاول

المسماة عندهم بمفاتيح غيب الذات المضافة الى حضرة الهوية في قوله تعالى
وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وهو العلم الذي هو الظهور والوجود
الذي هو الوجدان والنور الذي هو الاظهار والشهود الذي هو الحضور وبيان
كيفية اعتبارها على هذا الترتيب ظاهر عند اللبيب الفطن والمصنف اشار الى هذه
الاسماء الاربعة ههنا على هذا الترتيب بعبارة تليق بهذه الرسالة والى غيرها
من الاسماء اللازمة لها الغير المترتبة ذلك الترتيب المسماة بالاسماء الذاتية فتامل
ثم ان ههنا مقدمة اخرى لا بد من الوقوف عليها وهي ان الظهور المذكور لما
كان مستلزما للشعور بسائر الشؤون والاحوال واعتبارات الذات بمراتبها
واحوالها واحكامها ولوازمها كلها من المحسوسات على وجه كلي جملي فمتعلق
الشعور المذكور اما ان يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكل ثابتا مشاهدا
كثبوت سائر المراتب العددية في الواحد مثلا فحينئذ يسمى هذا الشعور في عرفهم
بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات
في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج الى الظهور بالاطوار
الغيرية والادوار السوائية اصلا واما ان يكون متعلق الشعور المذكور
نفس الشؤون الذاتية باظهار ذاتها لا لنفسها او باظهار بعضها للبعض في
المراتب فحينئذ يسمى هذا الشعور بالكمال الاسمائي اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا مغايرة بالاعتبار الاول بين الذات وكل واحد من الاسماء الاربعة



الاربعة كما انه لا مغايرة بين كل واحد منها مع الاخر واما بالاعتبار الثاني ففيها
تمايز نسبي فلكل واحد من العلم والوجود ههنا اعتباران احدهما من حيث
البطون ولا امتياز بهذا الاعتبار بينهما اصلا واما من حيث الظهور فالوجود
متعلقه بهذا الاعتبار نفس الشؤون المذكورة من جهة الظهور واما العلم
فمتعلقه ذلك العين الا من حيث انها معلومات في عالم المعاني فبين
ظاهريهما تمايز نسبي في هذه الحضرة لا يقال عبارة المصنف ههنا لا يطابق
ما مهده قبل هذا بالبرهان من اثبات التوحيد الذاتي المطلق ورفع التعين
الخاص ونفي الاثنينية مطلقا وذلك لان القول بالحصول العلمي المشعر بوجود
مغاير لم يكن وكذا الموجبية المستدعية للعلية الخاصة بالتباس المستلزمة
للتعين الخاص الواجب كما هو مذهب الخصم في امر لا يمكن ان يتصور فيه سوى بروز
عن كمون او ظهور عن بطون انما يؤذن بالاضطراب وعدم الرسوخ لانا
نقول مرجع هذا النزاع الى مجرد العبارة وارتكاب المصنف ههنا الالفاظ
المذكورة وعدم تعبيره المقاصد باصطلاحات القوم وذلك لما التزمه في
صدر الرسالة من اثبات المسئلة على طريقة المتكلمين وسوق الكلام على
اساليبهم ومصطلحاتهم واما بعد تحقيق معاني تلك الالفاظ وتبيين ما قصد
منها ههنا فلا يرد شيء من ذلك فانه سيصرح في هذا البحث بعدم المغايرة
بين الذات العاقلة والاعيان المعقولة والحصول ههنا ليس بالمعنى المتداول

عند المشائين على ان العقول ان القول بالحصول العلمي والموجبية حسبما حققه
المصنف في كتابه المسمى بالحكمة الرشيدية المعمولة في تحقيق القواعد المشائية
لا يستدعي شيئا مما ذكرتم كما لا يخالف البروز والظهور فيه وذلك لانه
قال في الهيات ذلك الكتاب لا يتحقق الادراك بمجرد الحصول للامر المجرد فقط
ولا باتي حصول النوع من الانواع المندرجة تحت المطلق كما سبق بيانه بل
المعتبر في تحققه هو حصول الشيء للامر المجرد الذي يكون مؤثرا فيه ضربا ما من
التاثير ثم انه لو كان موجبا له لذاته اي لو ذلك الشيء المدرك من غير افتقاره في
ذلك الايجاب الى غيره لم يحتج في ادراكه الى اشتراط امر زايد على ذلك الايجاب
والا اي وان لم يكن موجبا وجب ان يكون هناك شرط اخر وهو اقترانه به اقتران
العرض بموضوعه تاكيدا لتحصيل مطلق التاثير المعتبر فيه ولا تنافي بينه وبين ما
ذهبنا اليه من الايجاب اذ الايجاب انما يجعل الاثر بحيث يصير مع الموجب كهو
مع نفسه في الارتباط بينهما والقرب منه وبين ان اعتبار الاضعف لا يوجب عدم
اعتبار الاقوى الى ما تكلمناه ولا يخفى على الفطن المتيقظ ان ملخص هذا الكلام
هو ان الحقيقة الادراكية اي الادراك العقلي المنسوب الى المجردات ليس مطلق
الحصول بل الحصول الخاص الذي هو عبارة عن استحضار المؤثر اثره المتصل به
ويختلف ذلك حسب اختلاف المدركين في التاثير فكلما كان المؤثر اقوى في التاثير
واقل احتياجا الى الوسايط كان ذلك الاتصال اقوى وكلما كان اصعب



اصعب واكثر احتياجا كان اضعف فمنهم من يبلغ في قوة التاثير مبلغ الايجاب
الذاتي الذي يحصل الاثر بحيث يصير مع المؤثر كهو مع نفسه في الارتباط بدون
الاحتياج الى غيره من الوسايط والالات وهذا غاية القوة في التاثير لا يمكن
ان يتصور لها مزيد فيكون النسبة الارتباطية والرقيقة الاتحادية الحاصلة مع
المدرك ايضا لا يمكن ان يتصور لها مزيد في الوجود اصلا ومنهم من يبلغ الى الضعف
الى حيث لا يقدر بدون ارادة واختيار زايد عليه ومع ذلك يحتاج الى وسايط
كثيرة واسباب شتى وهذا نهاية الضعف في التاثير فكذلك النسبة الارتباطية
والرقيقة الاتحادية في غاية الضعف والبعد حتى ينتهي الى المقارنة الوضعية
فعلم من هذا ان لفظي الحصول والايجاب مع عدم استعمالهما فيما ذكر من التدافع
وعدم التطابق يفيد ما يستفاد من لفظي البروز والظهور بابلغ وجه واتم قصد
مع دقايق لطيفة ومبهمات شريفة لا يوفيها الا واحد بعد واحد من الاذكيا
وهكذا سبيل ساير متداولات القدما من الحكما الاعتبار عليه في افادة التحقيق
وايصال الحق الى المسترشد لحقيق الا ان المتاخرين من المشائين لما دخلوا
عليها ونزلوها على حد ركاكة فهمهم النازلة المشوبة وقع الاختلاف والتشويش
اذ تلك الالفاظ انما اخذوها خلفا عن سلف حتى ينتهي الى اعاظم الكشف
واساطين النبوة مثل هرمس المسمى في لسان الشريعة بادريس واغاثاذيمون
المسمى بشيث عليهما السلم وهما الامامان المستند سلسلة القدما في التعليم

والتعلم اليهما المخصوصان بتدوين الحكمة وتاسيس بنيانها فلا تغفل عن دقايق
مرموزاتهم الشريفة فكم من خبايا في الزوايا الخفية ثم ان ادراكها
لذاتها يتضمن ادراك ساير الصفات التي تحتها لكونها عين ذاتها وادراك
جميع ما تستلزمه تلك الصفات جمعا وفرادى لما استلزمت
الهوية المطلقة الظهور المذكور المسمى بالتجلي الاول المعبر عنه بالنسبة العلمية فلا بد
وان يتضمن ذلك الظهور الشعور بساير الصفات التي تلزم الذات لكونها عين
الذات باعتبار هذا التعين وان كانت صفة لازمة باعتبار تعين اخر ويتضمن
الشعور بما تستلزم تلك الصفات من الاحكام الخاصة بكل واحد واحد
منها لما تقرر ان جميع المراتب حتى المحسوسات مشاهدة في تلك الحضرة من حيث
انها عينها كما قال الشيخ انا انت فيه ونحن انت وانت هو والكل في هو هو
فسل عمن وصل وهذا هو المسمى بالكمال الاسمائي فيكون التعين المذكور متضمنا
للشعور بالكمال الذاتي والاسمائي الذي هو ظهور الذات بنفسها في تعيناتها
الحاصلة بالفيض الاقدس اي الاقدس عن ان يكون المستفيض به غير المفيض
والافاضة وهذا هو المعبر عنه عندهم بالاستجلاء وذلك منحصر في الصور الاربع لا مزيد
عليها فان ظهور الذات في مظاهرها التعينية بحسب نفسها اما ان يكون بحسب
الظاهر او بحسب المظهر والاول لا يتصور الا من حيث شان كلي ومظهر جامع
بجميع شؤونها واعتباراتها كالانسان الكامل فان ظهور الذات الظاهرة

الظاهرة بحسبها بحسب نفسها انما يكون بكليتها واحدية جمعيتها وذلك لا يمكن الا
في مظهر له تمام الجامعية وكمال القابلية حتى يقابل كل مقابلة وتحوم اما ان يكون
ذلك الظهور من حيث جمعية ذلك الشان وكليتها كما في قوله تعالى وما رميت اذ رميت
او من حيث جزئيته المحاذية له كنداء الشجرة لموسى عليه السلم بانى انا الله والثانى
وهو ان يكون ظهورها بحسب نفسها بحسب المظاهر فلا يخلو من ان يكون ظهورها بحسب ذلك
المظهر بحسب نفسه بخصوصيته المميزة لجزئيات العالم في حد ذاتها بحسب مرتبتها فان
لكل فرد من افراد العالم له في حد ذاته ظهور بحسب نفسه وهو مبدأ تسبيحه المشار اليه
بقوله تعالى ان من شيء الا يسبح بحمده او بحسب اخر من الافراد المقابلة له بوجوه
المناسبات كالنسب الواقعة بين افراد العالم من الموافقات والمنافرات ويمكن
استفادة هذه الاقسام كلها من قوله جمعا وفرادى ويوجب اليف
على النسق المنتظم في الوجود الخارجي علما اجماليا جمعيا لا تفصيليا الا لما قيل
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود على ما ذهب اليه
المشائيون فان الماهيات والاعيان الثابتة غير مجعولة ولا معلولة بالذات و
اعتبار كونها معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة في الخارج
فانها من حيث هي مغايرة لها لا تكون موجودة بالعقل ههنا ولا معقولة بالمعنى
الذي ذهب اليه محقق المشائين وهو كون الشيء حاصلا للعلة القابلة او حاصلا
للعلة الفاعلية الموجبة المباينة له فلا يصح ان يقال انها مفتقرة اليها بحسب احد

وهو الانسان الكامل لا غير اذ ليس كمثله شيء

الوجود بل الغير الوضعيين لما بين الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقية
والوجه بمعنى كيفية انتشاء الكثرة الاعتبارية منها بمعنى النظام المحكم في الوجود يريد ان
ينبه على جميع اوهام المشائين في هذه المسئلة ومنشأ اوهامهم فيها وتقرير
ذلك ان ادراك الحقيقة المذكورة لذاتها كما انه يتضمن ادراك ساير الصفات
على الوجه المذكور كذلك يوجب ادراكها على النسق المحكم المنتظم في الوجود الخارجي
ادراكا اجماليا جمعيا لا تفصيليا اذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الاحكام فيها
مجال اصلا كما عرفت غير مرة وذلك لان ظهور الذات بكليتها واحدية جمعيتها
الذي هو من احدى الصور الاربع اللازمة شعورها لا يمكن تعلق الادراك بها الا
مع نسبة تأليفية توجب تقديم بعض الجزئيات وتأخير البعض والا لا تصور جمعيته
ولا احديتها فهذا هو الموجب للعلم بالنظام الوجودي لا ما ذهب اليه المشاؤن
من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود فانهم لما نفوا
المشية والارادة المرجحة للمختار اضطروا الى اثبات صفة للمبدأ تقتضي ذلك
النظام المحكم سموها بالعناية وهي تمثل النظام في علم البارى الذي هو حضور المعلول
الاول عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتسقة المنتظمة من الازل الى الابد
بناء على ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول المباين وذلك لابتنائه على الباطل
يكون فاسدا ضرورة كونه متفرعا على ان المهيات والاعيان الثابتة من حيث
انها مباينة للذات بحسب الوجود لها وجود بذاتها مجعولة كانت او معلولة

على اختلاف الرأيين وقد عرفت مما سبق ان الاعيان بهذا الاعتبار ما شمت
رائحة الوجود والعدم الصرف لا يمكن ان يكون مجعولا ولا معلولا ثم انه يمكن ان
يتوهم ههنا ان هذا الكلام لا يطابق ما تقدم من ان ادراك الواجب ذاته يستلزم
ادراك ساير الصفات والاعيان لكونها عينها فانه يقتضي وجود الاعيان
ضرورة فلو قيل انها غير موجودة يكون اول الكلام متنافيا بحسب الظاهر فلذلك قال
اعتبار كون المهيات والاعيان معقولة انما هو باعتبار كونها غير مغايرة
للذات العاقلة ولا شك ان هذا الاعتبار غير اعتبار كونها مجعولة او معلولة
مباينة لها بحسب الوجود فعند تغاير الاعتبارين لا تنافي بين الحكمين واما بيان
ان معقولية المهيات انما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة فهو
انها من حيث المغايرة لا وجود لها اصلا لا خارجا ولا عقلا اما خارجا فلانها
من حيث هي مغايرة للذات مباينة لها بحسب الوجود في الخارج وكل ما يكون مباينا
لها كذلك لا يمكن ان يكون موجودة في الخارج لما سبق ان الوجود حقيقة واحدة
في نفسه لا تنافي بين افراده فيكون المباين للوجود بحسبه في الخارج لا يكون موجودا
بالضرورة واما عقلا فلان المعقولية بالمعنى الذي ذهب اليه محقق المشائين وهو
كون الشيء حاصلا للعلة القابلة وهو الانطباع المفسر به الادراك المسمى بالعلم
الانفعالي عندهم او بحصوله للعلة الفاعلية الموجبة المعبر عنه بالحضور المسمى
بالعلم الفعلي منتفية عن المهية من الحيثية المذكورة لانها من الحيثية المذكورة

مباينة للذات العاقلة فتكون مباينة للوجود مباينة العلة للمعلول قابلة او
فاعلة وقد عرفت ان المباين للوجود بجميعه لا يمكن ان يكون له حصة من الوجود
والحصول لا في نفسه ولا لغيره وايضا المعقول من حيث انه معقول يجب ان
لا يكون مغايرا للعاقل الا بضرب من الاضافة فلا يكون المباين للشيء بحسب
الوجود معقولا له بهذا الاعتبار كما سبق ومما يؤيد هذا ما ذكره بعض المحققين
من اهل الذوق ان العلم بالشيء اي علم كان بالذوق الصحيح والكشف الصريح
عبارة عن استجلاء العالم ذلك المعلوم في نفسه بالقدر المشترك بين العالم و
المعلوم الذي من جهته متحدان فلا يتغايران وعبارة ايضا عن استجلائه ايضا
من حيث الامر المميز للمعلوم من العالم الخاص بان نسبتي احدهما معلوما والاخر
عالما اذ لا تسمية في الاحدية ولا تعداد ولا بد ايضا في هذا القسم الثاني الخاص
من معنى يقتضي الاشتراك من العلم والعالم والمعلوم وهو التمييز وامر اخر لازم لم
لا يجوز اظهاره وانما اوردت هذا الكلام في هذا المقام لبعد غوره المسلك
عن مدارك اهل الاستدلال من القاصرين عن الذوق السليم فعسى ان يتأملوا
في فحاوي عباراتهم الجلية فيطلعهم الله على بعض رموزاتهم الخفية وما ذلك على الله
بعزيز واذا تقرر ان في المهيات والاعيان باعتبار مغايرتها للذات
ليس لها حصة من الوجود اصلا فلا يمكن اضافة الوجود اليها واعتباره معها
بهذا الاعتبار فلو اضيف اليها او اعتبر لها بوجه من الوجوه لا يكون ذلك

المضاف الا الوجود الذاتي الحقيقي فلا يصح ح ان يقال انها مفتقرة الى الذات
العاقلة بحسب احد الوجودين الغير الوضعيين لان الوجود المضاف الى المهية
ح انما هو الوجود الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن ان يفتقر موصوفه بحسبه الى شيء
فان الافتقار انما يكون للموجود بالوجود العرضي الذي قد ثبت انتفاؤه مطلقا
ومحصل هذا الكلام ان المهيات والاعيان لو اخذت مع اعتبار المغايرة
فهي معدومة صرفة لا تصلح لان توصف بالمجعولية والمعلولية وغيرها من
الصفات اصلا ولو اخذت مجردة عن هذا الاعتبار يمكن ان تنسب اليها الوجود
لكن لا يصح لان توصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج كالمجعولية و
المعلولية لان الوجود المضاف اليها ح انما هو الوجود الحقيقي الذي له الغناء
المطلق فتقرر ان القول بالمجعولية والمعلولية على التقديرين فاسد
فلئن قيل العاقلية تقابل المعقولية فعند انتفاء المغايرة فلا عاقلية ولا معقولية
قلنا لو صح ما ذكرتموه مطلقا لوجب ان لا يكون الواجب عاقلا لذاته ولا غيره من
الملائكة المجردة عاقلا لنفسه ثم ان تلك المغايرة ههنا انما يحصل بالاعتبار
فقط مثل حصول تلك المهيات من حيث هي مغايرة لها ومن البين
ان تلك المهية من حيث هي مغايرة لها لا يكون الا نسبا واضافات تعقلية
لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج لكون موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية
فلا يصح ان يقال ان شيئا منها تلك الحيثية موجود بشيء من الوجودين في

هذا الموضع نعم انها باعتبار كونها عين تلك الهوية في الخارج يكون حاصلة لها
حصول نفسها لنفسها هذا اشارة الى ما يمكن ايراده هنهنا ودفعه
وذلك انه يلزم على ما ذهبتم اليه ان المهيات والاعيان انما يكون معقولة باعتبار
كونها غير مغايرة للذات العاقلة وذلك يجعل كون العاقلية يقابل المعقولية
تقابل التضايف وذلك لا يتصور الا بعد تحققهما في موضوعين متباينين بحسب الوجود
فعند انتفاء المغايرة بين موضوعيهما لا يكون العاقلية ولا المعقولية واجاب
عن هذه الشبهة بجوابين احدهما جدلي في صورة النقض وهو انه لو صح ما ذكرتموه
من المقدمات الدالة على تقابل العاقلية والمعقولية ووجوب تغاير موضوعيهما *(margin: بين م)*
بحسب الوجود والحقيقة لوجب ان لا يكون الواجب لذاته ولا شيء من الملائكة
المجردة عاقلا لنفسها عندكم والامر ليس كذلك ولما لم يندفع الشبهة بحسب اصلها
بهذا الجواب بل ما زاد الا تقويما للمواردة اشار الى وجه تحقيقي به ينقلع مادة الشبهة
عن اصلها وهو ان التغاير الواقع بين العاقلية والمعقولية وان كان تغاير
التقابل لكن مجرد الاعتبار كاف في حصوله كما انه كاف في حصول نفس تلك
المهيات الحقيقية التي هي المبادي لحصول التقابل والتغاير وعروضهما فان حصول
تلك المهيات ووجودها انما يتصور هنهنا بمحض الاعتبار حتى يكون وجودها
متفرعا عليها اجدر بان يكون كذلك اما بيان ان المهيات يكفي في حصولها
مجرد الاعتبار فهو ان المهيات من حيث هي مغايرة للذات لا يكون الا نسبا

نسبا واضافات تعينية لما عرفت ان الوجود الحقيقة المعبر عنها بالوجود المطلق
الشامل الذي ما عداه عدم صرف وباطل محض يمتنع ان يكون شيء خارج عنها *(margin: هنهنا م)*
الا كل شيء ما خلا الله باطل فالمهيات من حيث هي مغايرة لا يكون لها تحقق
اصلا الا ان تلك الحقيقة لما اقتضت الظهور بحسب الجلاء والاستجلاء اختلفت
مراتب ظهوراتها في الجلاء والخفاء بحسب ادراكنا لا بحسب الامر نفسه فاذا نسبنا
بعض ظهوراتها الى بعض وجدنا بعضها اتم جلاء لكثرة اثاره في عرصة
الظهور ووضوحها بحسب المدارك وبعضها انقص لقلتها فحصل لتلك
الظهورات باعتبار نسبتها بعضها الى البعض تمايز نسبي بحسب ادراكنا فقط فعلم *(margin: تمايز م)*
ان الظهورات المتعددة وتعيناتها انما هي النسب الادراكية والاضافات *(margin: هذه م)*
الاعتبارية واما تلك الحقيقة في نفسها فمجردة عن هذه النسب والاضافات
كنور الشمس مثلا فانه اذا وقع شعاعها على اجسام صقيلة مختلفة الالوان
كقطع الزجاج المتلونة مثلا لابد وان يحصل لبعض اطراف ذلك
الشعاع بالنسبة الى البعض تمايز نسبي وتعدد اعتباري بحسب ادراكنا فيحكم
الوهم هنهنا ان النور هو المنصبغ نفسه والواقع خلافه اذ لا لون للنور لكن الزجاج *(margin: المنصبغ)*
بواسطته قد رأى فيه الوان فظهر ان حصول تلك المهيات انما هو باعتبار
تعينات اعتبارية وعلم ايضا من هذا ان لا تمايز بينها بالفعل بحسب الخارج وذلك
لان التمايز بالفعل في الخارج يستدعي تمايز موضوعاتها فيه وتعدد الموضوع *(margin: وتعددها م)*

مع الكون موضوعها واحدا بتلك الوحدة الحقيقية فلا يصح ان يتوهم ان شيئا من
المهيات بتلك الحيثية اى من حيث انها مغايرة لتلك الهوية موجود لشئ من
الوجودين فى هذا الموضع اى فى هذه المرتبة نعم انها باعتبار كونها عين تلك الهوية
فى الخارج يكون حاصلة لها حصول نفسها لنفسها فباعتبار هذا الحصول
النسبى واضافتها اليه يكون موجودة وهذه الاضافة انما هى محض الاعتبار
تدبر ما سمعت فانه نهاية التوضيح فى هذا المقام لعل الله يوصلك الى المرام

قال ثم انها اقتضت الظهور والبروز من حد الغيب الى حد الشهادة
وحصول تلك الصفات والتعينات متمايزة فى الاعيان بالفعل وتعقلها
على وجه التفصيل **اقول** لما كان التعين الاول الجامع بين الواحدية والاحدية
المعبر عنه بالوحدة الذاتية تارة وبالهوية المطلقة اخرى تغلبه احكام البطون
والوجود محل احكام الظهور والاظهار لا تمايز بين ما يعتبر فيه من المعانى الاسمائية
والتعينات اذ لا تغاير بينها اصلا حتى ان الكثرة المعتبرة فيها هى عين الوحدة
كما عرفت فلا مجال فيه الى ان يظهر تلك التعينات على ما هو مقتضى الكمال الاسمائى
بان يظهر تلك الهوية فى التعينات الاسمائية بحسبها لان المراتب التى هى مجالى
مجالى ظهورها ومجالى تفاصيلها مختفية مندمجة فيها مستهلكة الحكم استهلاك
اعيان الحروف واندماجها فى النفس المنبعث ما دام فى مبدأ صدوره وباطن
صدره وبحضه قلبه قبل بروزها فى مراتب المخارج وظهورها بتعينات خارجها

احكامها المتكثرة ثم اقتضت تلك الهوية الظهور والبروز لكن لا من حيث ذاتها
بل من حيث اعتبار اسمائها وشئونها على مقتضى اسولتهم بالسنة الاستعدادات
والقابليات الاقدسية فانبعث من حين ذلك التجلى وكنه بطونه ميل ارادى
وحركة حبية وشوق عشقى نحو تجلى متعين اخر وبنوع اظهر تمثل مثال النفس ينبعث
ليصح لان يحصل به تلك الصفات والاعيان متمايزة بالفعل تمايز الحروف
فى النفس عند انتشاره الى المخارج فيمكن تعقلها على وجه التفصيل حسبما ذكر فى مراتب
الكمال الاسمائى ويسمى هذا التجلى باصطلاحهم النفس الرحمانى اما لانه كالنفس الانسانى
فى كونه حقيقة بخارية بسيط الذات انما تختلف جزئياتها بحسب انصباغها باحكام
مراتب المخارج فالنفس الرحمانى هو المادة الهيولانية لصور العالم كمادة النفس لصور
الحروف والكلمات واما لانه يحصل به تنفيس الكرب كما قال الشيخ رضى الله عنه فى
فصوص الحكم العالم ظهر فى النفس الرحمانى الذى نفس الله به عن الاسماء الالهية ما تجده
من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها فامتن على نفسه بما اوجده فى نفسه فاول
اثر كان للنفس انما كان فى ذلك الجناب ثم لم يزل الامر ينزل بتنفيس العموم الى آخر ما وجد

الكل فى غير النفس كالضوء فى ذات الغلس • والعلم بالبرهان فى سلخ النهار لمن نعس
فيرى الذى قد قلته رؤيا يدل على النفس • فيريحه من كل غم فى تلاوته عبس
ولقد تجلى للذى قد جاء فى طلب القبس • فراه نارا وهو نور فى الملوك وفى العسس
فاذا فهمت مقالتى فاعلم بانك مبتئس • لو كان يطلب غير ذا لرآه فيه وما نكس

العسس طوافو اول الليل

وانما اوردت هذا الكلام بتمامه في هذا المحل لاحتوائه على ما هو خلاصة تمام فيما نحن
بصدده في هذه الرسالة **قال** فاوجدت عالم الارواح اي عالم العقول
والنفوس فان ظهور الوجود فيه اتم من عالم من عالم المعاني ثم عالم المثال ثم عالم
الاجسام وفي هذا العالم تم ظهور الوجود فان ظهور التجلي الوجودي كمل وتم عند
ايجاد الجسم الاول اعني محدد الجهات الذي هو العرش مقام الاستواء في الكلام الالهي
ثم ان الترتيب المعتبر في كل عالم من هذه العوالم وتفصيل المراتب المحصورة فيها وتخصيص
الحجج والبراهين في كل موضع موضع من هذه المواضع قد اشبعنا القول فيها في كتبنا
المعمولة في صناعة الحكمة **اقول** بعد فراغه عن تبيين المرتبة الالهية و
ما قبلها من المراتب المتعينة بالتعين الجلائي الذي هو مقتضى الكمال الذاتي التي
فيه احكام اطلاق الذات ووجودها الحقيقي على احكام تعينات الاسماء
وظهورها الاعتباري شرع ببين المراتب المتعينة بالتعينات الاستجلائية التي
هي مقتضى الكمال الاسمائي الغالب فيها احكام التعينات وظهورها الاعتباري
على احكام اطلاق الذات ووجودها الحقيقي فما كانت ظاهرة في المراتب الاول
بطنت في هذه المراتب وما بطنت هناك هو الظاهر في هذه المراتب وكان
من قال باطن الخلق ظاهر الحق وظاهر الخلق باطن الحق انما مراده هذا وقبل هذه
المراتب لا يسمى خلقا ولا ايجادا ولا غير ذلك من الاسماء المشعرة بالفاعلية المتميزة
من المفعول وذلك لان الايجاد عند المحققين عبارة عن اقتران القوابل الاقدسية

الاقدسية الثابتة في التعين الاول الذي هو منبع التعينات والقوابل بظاهر
الوجود الذي هو طرف ظاهرية النفس الرحماني ولا شك ان الحاصل من اقتران
المتغايرين تغايرهما مغايرة الولد للابوين والنتيجة للمقدمتين ويستقل دونهما
بوجوده الخاص صالحا لان يضاف اليه الاحكام التي انما يضاف الى
المستقلين كارتسام صور الموجودات ونسب اليه الاثار المنسوبة اليهم
فلهذا يطلقون عليه اسم العالم ويحمل النسب الواقعة بينه وبين مبداه الايجاد
والخلق ثم ان ههنا مقدمة محتوية على فوائد كثيرة الجدوى لا بد للمستبصر
من الوقوف عليها وهي ان نسبة الفعل الى الحق اما ان يكون لذاته بمعنى
ان ذلك الفعل يلزمه بلا توسط شيء بين ذاته وبين المفعول غير نسبة معقولة
بها تميز عن الاطلاق الذاتي ويسمى ذلك المفعول في هذه المرتبة حروفا
عاليات وحروفا اصلية ومفاتيح اول وتارة يعبر عنها بمفاتيح الغيب
والاسماء الذاتية والشئون الاصلية كل ذلك بحسب اعتبارات مترتبة متنزلة
في التعين الاول واما في التعين الثاني الذي هو حضرة ارتسام المعلومات
في عرصة العلم الذاتي من حيث الامتياز النسبي وهذه الحضرة هي التي يشير
اليها اكابر المحققين والمشائيين من الحكماء بان الاشياء مرتسمة في نفس الحق
لكن فرق بين ذوقي الذات ووصف للعلم باعتبار انه عينها فتسمى تلك الاشياء
بهذا الاعتبار حروفا معنوية وكلمات معنوية واعيانا ثابتة وتارة يعبر

الحكيم والمحقق ههنا هو ان الارتسام عنده انما هو وصف
للعلم باعتبار امتيازه النسبي عن الذات لا انه وصف

عنها بالحقائق الالهية والاسماء الربوبية والحروف الوجودية واما ان يكون بواسطة
بان يكون الفاعل الحق وبين ما يوجده آلة وجودية او صورة مظهرية يستند ايجادها
مرتبة المفعول ويسمى ح ايجادا وقولا فان هذه النسبة في الكلام الالهي مكنى
عنها بالقول حيث قال انما قولنا لشيء اذا اردناه الاية وتلك الاشيا
بهذا الاعتبار يسمى كلمات وجودية وجهيات واعيانا محكمة ولهذا يسمى هذا
العالم عالم الامر لان الامر عبارة عن القول ثم ان الموجودات التي في العوالم
اقربها نسبة وابسطها ذاتا انما هو العقل الاول اذ له ضرب واحد من التركيب
لا غير وهو ان له مهية متصفة بالوجود وهو اول مراتب الامكان وهو من عالم
الارواح دون عالم المعاني لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعينه وما يلزم
من افاضة الاحكام وصدور الاثار دون عالم المعاني فان قلت فتسميته عالما يكون
باي الاعتبار قلنا باعتبار احد الوجهين اللازمين للصفات من حيث انها صفات
وهو الذي به تغاير الذات والا فلم يكن لها بهذا الوجه وجود اصلا ما عدوها من العوالم
الموجودة اذ عالميته انما هو بالاعتبار فقط ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور
الاشكال وذلك معنى زايد حصل به ضرب اخر من التركيب ثم عالم الاجسام
لعروض هذا الكلام مع لحوق التمكن وشغل الحيز وهذا انهى الغاية في التركيب به تم ظهور الوجود
اذ لا مرتبة في الظهور اشد من المحسوسات وذلك لبلوغه في الكثرة الامكانية اقصى النهاية
صح لان يكون مظهر للاحدية الوجودية اذ ما جاوز حده انعكس ضده فعند ايجاد

بين م

فاقرب العوالم نسبة الى المرتبة الالهية انما هو
عالم الارواح فاول الموجودات المبدعة
هو عالم الارواح م

ايجاد الجرم الاول وذلك هو العرش العظيم وعرش الرحمن ثم ظهور التجلي الوجودي
وكمل اذ هو مقام الاستوا في الكلام الالهي وهذا احد معاني الاستوا بحسب اللغة
كما يقال استوى الرجل اي انتهى الى نشوه وتم شبابه فهذه ثلثة عوالم والمرتبة
الجلائية المشتملة على التعين المذكور فتكون المراتب ح اربعا وخامسها هو
الجامع للكل وهو المرتبة الانسانية وهذه المراتب اعني المراتب المتعينة هي المسماة
بالمجالي عندهم والمنصات والمطالع اذ مطلق المراتب عندهم ستة لدخول
مرتبة غيب الهوية واللاتعين فيه لكن المعتبر ههنا انما هو المتعين منها وللنفس
الرحماني السراية في هذه المراتب الخمس والظهور بحسبها وامهات مخارج الحروف
الانسانية خمسة ايضا باطن القلب ثم الصدر ثم الحلق ثم الحنك ثم الشفتان
وهي نظاير المراتب في النفس الرحماني وقد روعي هذا الترتيب الايجادي في الكلام
الالهي والكتاب السماوي المنزل فان اول مراتبه حرف ثم كلمة ثم آية ثم سورة
والكتاب جامعها واما الكتب فهي ايضا من حيث الامهات اربعة التورية و
الانجيل والزبور والفرقان والقرآن جامعها وكذلك ساير الموجودات عقلية
وخارجية كلية او جزئية فان الكليات العقلية مراتبه اربع سوا كانت غير مرتبة
كالجنس والفصل والخاصة والعرض العام والنوع جامعها او كانت مرتبة
ايضا كالجنس العالي والمتوسط والسافل والمفرد والنوع جامعها وكذا الجزئيات
الخارجية فان الطبايع الموجودة فيها اربع والمزاج خامسها ولذلك ان وقع

المراد من الفرقان حروف
القران مقطعات ه

تركيب تلك الطبايع على مقتضى الترتيب الوجودي يكون المزاج معتدلا كاملا في الامتزاج
والا ناقصا غير تام الامتزاج فان الاولية في ذلك الترتيب انما هي للحرارة ثم للرطوبة
ثم للبرودة ثم لليبوسة وكل ذلك انما هو لسراية الذات بحسب الاسماء الاربعة الاول
وههنا اسرار جليلة المعنى ونكت عزيزة الجدوى ليس هذا الكتاب موضع تفصيلها
لكن اومانا الى البعض منها على الاجمال تامل فيها تطلع على البعض ان شاء الله تعالى
ثم ان لكل عالم من هذه العوالم تفاصيل بحسب جزئيات مراتبه ونسب احكام بعضها
الى البعض كعالم الارواح مثلا فان لها مرتبة العقول المجردة والنفوس الفلكية و
الارواح البشرية ولكل من هذه المراتب مراتب جزئية ولها تفاصيل واحكام خاصة
وكذلك في عالم المثال وعالم الاجسام لكن المتكفل بتبيان هذا كله انما هو الحكمة
الطبيعية وما قبلها فلهذا احال المصنف الكلام فيها عليها

فلئن قيل

فعلى هذا لا سبيل الى القول بالامكان لكون الوجود واجبا بالذات وكون المهيات
والنسب والاضافات من الصفات غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة
بل غير قابلة للوجود ومتى تحقق هذا فلا سبيل الى القول بالايجاب والاقتضا
هذا ابين لا حاجة بنا الى التطويل والاطناب ولا سبيل ايضا الى القول بالظهور
لانه لو اريد به الوجود نفسه فان بطلان اقتضائها الظهور لم يحتج الى بيان زائد
ولو اريد به الوجود المقيد بقيد من القيود المعينة فمن البين ان شيئا من جزئياته
لا يقبل الجعل والتاثير لما اشير اليه من قبل وهذا الكلام في المجموع من حيث هو

بلغ

مجموع فان ما يقوم لشيء ما لا يقبل الوجود فانه لا يقبل الوجود واما الوجود
العقلي فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي وقد عرفت القول المحقق في
ما عدا الوجود من القيود المخصصة وهذا الكلام في المجموع العقلي فلا وجه
للاعادة ولو اريد به شيء من المهيات او النسب والاضافات فقد
عرفت ما فيه فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح ولا فرق بين ما ذكرتم من عالم
المعاني وعالم الشهادة فان حصول الموجودات فيهما واحد لا اختلاف
فيه عند التحقيق واما الاسماء والصور النوعية والاضافات والنسب العقلية
وبالجملة الاعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود والوجود المطلق فلا اختلاف
في شيء منها لا بحسب الموضوع والمحل ولا بحسب المفهوم ولا الشيء من العوارض
واما القول بالاجمال والتفصيل فلا طايل تحته لاشتراك العالمين في الموضوع
الذي يستلزم تلك المهيات والصفات وليس في احد الموضوعين دون الاخر شرط
زايد او تحقق مانع واما القول بعالم المثال فلا طايل تحته ايضا وكيف لا
وقد ذهب الى نفيه جمهور المشائين واحتجوا على ذلك بحجج قوية قاطعة قد
اثبتوها في كتبهم واما القول بان ما يكون ابعد من منبع الوجود واقرب الى
طبيعة الامكان الصرف والعدم فان ظهور الوجود فيه يكون اتم واكمل
فهو بعيد عن الحق والصواب بل الاولى الاجدر ان يحمل الامر على العكس
فان ما يكون ابعد عن الفساد والتغير والفنا فلا بد وان يكون ظهور الوجود

بلغ

وظهور خاصيته فيه اتم واكمل بعد تحقيق ما هو بصدده حسبما الزمه من
البيان باوثق البراهين وتزييف ما يمكن ان تشوش ساير الطباع والاذهان من
مذاهب المخالفين ودفع ما يرد على ذلك من الشبه المانعة لظهور الحق كما هو على الطالب
يريد ان تعرض لدفع ما يرد على امهات اصولهم ومعاقد قواعدهم من الشكوك الكاشفة
عن كنه تحقيقاته والاسولة المستحيلة لغاية تدقيقاته اذ به تنحل عقد القيود
المتراكمة في العقايد وتحسم مواد الحجب الحاجزة للبصاير عن ادراك الحقايق
وتقرير ذلك ان ما ذكرتموه في تحقيق هذه المسئلة غير مستقيم من وجوه ستة
اما الاول فلان القول بالامكان على ما قلتم باطل فان الامكان سوا كان
صفة وجودية او معنى نسبيا لا بد له من محل يقوم به وليس مهنا شيء يصلح لذلك
اما الوجود فلكونه واجبا بالذات فلا يمكن اتصافه بالامكان واما المهيات
التي هي من النسب والاضافات الناشية من الصفات فلانها غير مجعولة
ولا معلولة عندكم لانها غير موجودة بل غير قابلة للوجود والامر منحصر فيهما
فلا شيء يتصف بالامكان لا يقال انما يتم هذا لو كان الامكان من الصفات
الوجودية الحقيقية واما على تقدير كونه اعتباريا عدميا لا يلزم ذلك فانا
نقول على تقدير تسليم اعتباريته لا بد له من موضوع صادق عليه قابل للوجود
فان المستحيلات يمتنع اتصافها بالامكان ضرورة امتناع قلب الحقايق
وكان قوله بل غير قابلة اشارة الى دفع هذا السوال واما الثاني فلان القول

القول بالايجاب والاقتضاء ايضا ظاهر البطلان فانهما من المعاني النسبية التي
لا يتصور تحققها الا بين الامور المتغايرة فاذا كان ما هو الوجود ذاتا كان او صفة
واحدا وما سواه من المعاني الكمالية والاعيان الثبوتية على ما تقرر عندكم عدم
محض فح لا يتصور لهما معنى مهنا اذ لا يمكن قيام المعاني النسبية بموضوع واحد
وهذا ظ لا حاجة في بيانه الى تطويل واما الثالث فلان القول بالظهور مهنا
مما لا يتصور له معنى اصلا لان المراد بالظهور اما ان يكون الوجود نفسه او الاعيان
التي هي مبادي نسبة اضافاته وعلى التقدير الاول اما ان يكون هو الوجود المطلق
او المقيد وذلك القيد اما ان يكون قيدا مخصصا معينا خارجيا او مخصصا
مبهما عقليا ولا سبيل الى شيء من ذلك اما الاول وهو ان يكون المراد به الوجود
المطلق نفسه فان بطلان اقتضائه الظهور لم يحتج الى بيان زايد اذ الشيء
لا يقتضي نفسه واما الثاني وهو ان يكون المراد به الوجود المقيد فان اريد به
القيود المشخصة الواقعة في مرتبة الكون فمن البين ان الشيء منها من حيث المقيد لا يقبل
الجعل والتاثير كما اشير اليه من قبيل في طي البرهان المذكور من ان الوجود لا يقبل
التاثير وكذا الامور العدمية لان العدم ايضا غير قابل للتاثير فلا يتصور فيهما
الظهور المسبوق بالخفاء المستدعي لذلك وهكذا الكلام في المجموع من حيث هو
مجموع فان ما يقوم بشيء لا يقبل الوجود فانه لا يقبله ايضا بالضرورة وان اريد
به القيود المخصصة الكلية اللاحقة للموجودات في العقل التي بها يصير الوجود

عقليا فان معروض هذه القيود ممتنع ان يقبل شيئا من الوجودين لاستحالة اجتماع
المتماثلين كاجتماع المتنافيين واشار الى ابطال هذا القول بقوله واما الوجود العقلي
فانه لا يقبل الوجود العيني ولا العقلي وكذلك القيود المخصصة فانك عرفت ان القول
المحقق في ما عدا الوجودين من القيود المخصصة ان امرها راجع الى العدم وهو لا يقبل
الوجود وهكذا الكلام في المجموع المركب من القيد المخصص الكلي والمقيد للزوم تركب
الشيء من الوجود وغيره وقد مر الكلام فيه غير مرة ولا حاجة الى الاعادة واما ان
اريد بالظهور المذكور باعتبار الاعيان التي هي عبارة عن ثبات المهيات والنسب
والاضافات من حيث هي مغايرة للوجود فقد عرفت ما فيه من عدم قابليتها
للوجود والظهور فلا حاجة الى مزيد تقرير وتوضيح واما الرابع فهو ان القول بالفرق
بين ما ذكرتم من عالم المعاني وعالم الشهادة غير معقول وكذلك ساير العوالم على
مقتضى قواعدكم وذلك لان الموجودات الحاصلة في جميع العوالم واحد ولا اختلاف
فيها عند التحقيق اذ لو وجد الاختلاف فمبدأه اما في طبيعة الوجود الذي
هو كالمحل والموضوع بالنسبة اليها واما الاعيان الثابتة التي هي الاضافات
والنسب العارضة للوجود او الهيئة الاجتماعية الحاصلة بينهما اذ الامر منحصر فيها
في الامور الثلثة ولا سبيل الى شيء منها اما الاكوان والصور النوعية والاضافات
والنسب العقلية وبالجملة الاعيان الثابتة التي هي من عوارض الوجود فلانها من
حيث هي اعيان ثابتة اي بقطع النظر عن معنى الوجود معدومات محضة فلا يصلح

فلا يصلح لان يكون مبدأ لشيء واما الوجود المطلق فلانه هو الواحد بالوحدة الحقيقية
كما تقرر فكيف يكون مبدأ للاختلاف المتكثرة واما الهيئة الخارجية فلان حكمها
ايضا حكم ساير العوارض في كونها عدما محضا فلا اختلاف في شيء منها الا بحسب
الموضوع والمحل الذي هو الواحد بالذات ولا بحسب المفهوم الاكواني ولا بشيء
من العوارض واما القول بالاجمال والتفصيل فمحض اللفظ ومجرد العبارة
لا طائل تحته ههنا لاشتراك العالمين بل ساير العوالم في الموضوع الذي يستلزم
تلك المهيات والصفات وتقومها وليس في احدهما شرط يتحقق به دون الاخر
ولا مانع يمنعه لما تقرر ان ما سوى الموضوع الواحد عدم صرف واما الخامس فهو
ان القول بوجود عالم يسمى عالم المثال ايضا من الخيالات الفاسدة والعبارات
التي لا طائل تحتها وكيف لا وقد ذهب الى نفيه جمهور المشائين واحتجوا على ذلك
بحجج قوية وبراهين قاطعة قد اثبتوها في كتبهم ولا شك ان ما ذهب اليه مثل
هذا الجم الغفير واثبتوها بالبراهين القاطعة يمتنع ان يكون الواقع خلافه والا
ارتفع الامان عن اليقينيات وافادة البراهين مطلقا واما السادس فهو
ان القاعدة المقررة عندكم القائلة بان ما يكون ابعد عن منبع الوجود واقرب
الى طبيعة الامكان الصرف والعدم فان ظهور الوجود فيه يكون اتم واكمل بعيدة
عن الحق جدا والاولى الاجدر ان يجعل الامر على العكس اذ البديهة شاهدة بان
القرب اي نوع كان هو المقتضي لظهور اثر احد المتغايرين في الاخر والبعد هو

المنافي لذلك كما تبين فيما كان بصدده فان ما يكون ابعد عن الفساد والتغير والفنا
مثل العقول والنفوس القريبة الى المبدأ لا شك ان احكام الوجود فيه اكثر و
ظهور خاصيته فيه اتم واكمل مما تطرق اليه الكون والفساد ولا يبقى على نهج مستمر
ساعة كعالم الحس وما يجاوره من عالم الصور لبعده عن المبدأ فقد
ان موضوعات الامكان ومتعلقاته بالطبع هي التعينات ولا نسلم ان الماهيات
والنسب والصفات غير قابلة للوجود فانها لو قارن الوجود وقارنها الوجود
صارت موجودة بالضرورة فان من التعينات ما يكون موضوعها الطبيعي
الوجود الخارجي ومنها ما يكون موضوعها الطبيعي الوجود العقلي ومنها ما يكون موضوعها
بالطبع الوجود المطلق نعم انها غير موجودة بوجود يكون لنفسها او معقولا من حيث هي
ولو كانت الماهية من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة فلا يلزم ان يكون تلك الماهيات
الموجودة غير مجعولة ولا معلولة فانها متى صارت بمقارنة الوجود موجودة احتاجت
في موجوديتها الى مقارنة الوجود الذي هو غيرها بالضرورة ولا يجب ان يكون كل
موجود موجودا بالذات فان من الموجودات ما يكون موجودا بالعرض فتأمل ذلك
وهذه الموجودية من الاعتبارات العقلية ولهذا قد تعرض الصفات السلبية
والعوارض العدمية ومن جعل الوجود المطلق من الاعتبارات العقلية فلعله
لم يفرق بينه وبين هذه الموجودية بل التبس على نظره امر العقلي بالحقيقي فجعل الحقيقة
المحققة بذاتها التي هي اصل سائر الحقائق الحقيقية امرا اعتباريا فاعرف ذلك

فاعرف ذلك هذا شروع في حل تلك الاشكالات ودفع تلك الايرادات
مع تحقيق اصولهم وتأسيس قواعدهم بحيث لا يتوجه منها الشكوك ولا يرد عليها الشبهة
فاشار الى جواب الشك الاول منها بان موضوعات معنى الامكان ومتعلقاته
من المجعولية والمعلولية والحدوث وغيرها انما هي التعينات النسبية كما سبق
تحقيق هذا الكلام في المقدمة من ان الامكان عبارة عن ظاهر العلم باعتبار
تمايزه عن الوجود بنسبته الى المعلومات ولا شك ان تلك التعينات التي
هي المعلومات انما هي احوال الوجود وصفاته التي لا يدرك الوجود الا بسببها
اذ لا ادراك الا لما وقع من الوجود على صفاته واحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة
احكام اطلاقه ووحدته فيها ولا شك انها من حيث هي احوال وعوارض للوجود
تستدعي المقارنة له فكيف يقال انها غير قابلة للوجود مطلقا فانها عند مقارنتها
للوجود ومقارنة الوجود اياها ضرورية الوجود نعم انها من حيث انفسها بقطع
النظر عن معروضها ومقارنتها له لا تستحق الوجود ولا العدم ايضا بل انما تقتضي
بهذا الاعتبار عدم الاستحقاقية لشيء منهما وهذا هو مفهوم الامكان فالتعينات
النسبية التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم لا نسلم انها غير قابلة للوجود
فان مقتضى طبايعها عدم استحقاقها الوجود لا استحقاقها العدم وذلك لان
تلك الاحوال عند مقارنة الوجود اياها ومقارنتها للوجود تصير موجودا بالضرورة
فلو كان عدم الاستحقاق مقتضى طبايعها للزم صيرورة الممتنع الذاتي

موجودا بالضرورة الوصف وذلك بين الاستحالة فظهر ان عدم استحقاقه الوجود
والعدم هو مقتضى طبايع التعينات وهذا معنى قوله ان موضوعات الامكان
ومتعلقاته التعينات ويعلم ايضا ان التعينات من حيث هي هي وان كان مقتضى
طبايعها عدم الاستحقاقية لكن من حيث انها احوال للوجود وصفاته يقتضى
بالطبع ان يكون الوجود في مرتبة من مراتبه موضوعا لها فان من التعينات
ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود الخارجي ضرورة كونها من الاحكام المختصة
بهذه المرتبة ومنها ما يكون موضوعه الطبيعي الوجود العقلي لاختصاصه
بمرتبة العقل ومنها ما يكون موضوعه بالطبع الوجود المطلق فعلم ان التعينات
بهذا الاعتبار ضرورية الوجود نعم انها غير موجودة بوجود يكون نفسها او
مقوما من مقوماتها فاذا قيل انها غير قابلة للوجود انما يكون بهذا المعنى لا غير
قوله ولو كانت المهية الى هنا مقدمات لتمهيد الجواب وهذا شروع في دفع مقدمات
السايل من ان المهيات عندكم غير مجعولة ولا معلولة لكونها غير موجودة بل
غير قابلة للوجود فكيف يكون موضوعات للامكان فاجاب عنه بانه لو كان
المهيات من حيث هي هي غير مجعولة ولا معلولة بالمعنى الذي عرفته انفا فانه
لا يلزم ان يكون المهيات المنضمة اليها الوجود الموجودة بمقارنة الوجود ايضا
غير مجعولة ولا معلولة وذلك لانه اذا صارت بمقارنة الوجود الخارجي عين
ذاتها موجودة فاحتاجت في موجوديتها ضرورة الى ذلك المقارن الخارجي

الخارجي الذي هو غيرها بالضرورة ولا معنى للمعلولية والجعل سوى الاحتياج في
الوجود الى الامر الخارج فلئن قيل انكم قد ذهبتم الى ان الوجود امر واحد
حقيقي ما عداه عدم محض وان التكثر انما هو امر عدمي لا تحقق له في نفسه
فكيف يصح اعترافكم بما يشعر بتعدد الوجود ويستلزمه قلنا مسلم
ان الوجود امر واحد حقيقي وهو الموجود بالذات والواحد الذي ما عداه
عدم محض لكن لذلك الواحد احوال كما عرفت غير مرة لظهوره فيها بحسبها
ولا يقع فيه الا دراك اي ادراك كان الا بمل تلك الاحوال التي تحجبها
عن الواحد من حيث هو هو لا العقل ولا الدراك ولو اضاف الوجود الى
المدرك من تلك الاحوال بحسب ما ظهر فيه من مشاهدة اثاره يكون ذلك
الموجود موجودا بالعرض لا بالذات اذ اضافة الوجود اليه انما هي بحسب
توهم واعتباره فقط اذ الوجود في نفسه لا نسبة فيه والنسب الوهمية
الاعتبارية لا تقدح في حقيقة الاشيا اصلا فقولهم التوحيد اسقاط
الاضافات اشارة الى هذا المعنى وقوله ولا يجب ان يكون كل موجود وجودا
بالذات اشارة الى هذا السوال والجواب وتفهم من تقريره على الوجه
المذكور ما يحتاج في ادراكه من عبارة المص الى تامل وهو ان الموجود بالعرض
وجوده ليس الا بمجرد التوهم والاعتبار لا غير كما سبق تقريره فلا تغفل
عنه ثم ان ما يضاف الى المهيات وينسب الى التعينات من الوجود

انما هو معنى اعتباري لا حصول له الا باعتبار المدرك اذ ليس له في الخارج عينها
محاذ كما عرفت فيكون الموجود المدرك له من الاعتبارات العقلية ولهذا
تعرض الصفات السلبية والعوارض العدمية ومن جعل من المتاخرين نفس الوجود
المطلق من الاعتبارات العقلية فلعله لم يفرق بين الوجود المطلق وبين
ما يكون موقع ادراكه من احواله المستهلكة فيها احكام وحدته واطلاقه بل
التبس على نظره امر القسمين فجعل الحقيقة الحقة المحققة بذاتها التي هي اصل
ساير الحقايق امرا اعتباريا فافهم ذلك وهذا غير بعيد منهم فان من رام باهتداء
بصيرته الحولاء ان يحوم حول مثل هذا الحمى كمن ركب متن عمياء فلا غرو ان يخبط
خبط عشواء **قال** والقول بالظهور ههنا انما نعني به صيرورته المطلق
متعينا بشيء من التعينات وقد عرفت ان متعلقات الامكان بالطبع
هي التعينات **اقول** هذه اشارة الى ما ينحل به الشك الثاني والثالث
وذلك ان مرادهم بلفظ الظهور ليس معنى الوجود بان يكون الشيء معدوما فوجد
ولا ان يكون مخفيا عن المشاعر الحسية فظهر بل المراد بقولهم الظهور ههنا ان
الهوية المطلقة لما يلزمها من ههنا الوحدة الحقيقية الصرفة التي تابى اعتبار
النسب والاضافة ينافي انتساب معنى الظهور وما يجري مجراه اليها لما عرفت
من اقتضائه للكثرة حتى لو فرض ان يكون معروضا لاحد المتقابلين وذلك
بعد ملاحظة نسبة التقابل فانما نسب اليها الخفاء ليس الا كما عبر عنه بلسان

تابى

لسان الشريعة بقوله عليه السلام كنت كنزا مخفيا وذلك لما في معناه من اعتبار
عدم الظهور الذي هو عبارة عن عدم الكثرة وهذا انما يكون بعد تنزلها
عن صرافة اطلاقها واعتبار النسب فيها فانه لا اعتبار للنسبة اصلا في
تلك الحضرة كما عرفت غير مرة فح يكون تنزلها عن صرافة اطلاقها وتوجهها
الى الانتساب بالتعددات والانصباغ بكثرة تعيناتها فان الحقايق
انما تظهر بمقابلاتها وذلك لان الظهور عند التحقيق هو ان يتصور الظاهر بصورة
اثره فلا بد ههنا من متاثر قابل في مقابلته حتى يؤثر فيه ويتاثر منه فيظهر
بصورته ويجعله مظهرا له ولو تامل متامل يجد هذا الحكم مطردا في جميع المراتب
الى المحسوسات فان اشعة الشمس مثلا ما لم تصل الى جرم كثيف يصلح لان يكون
مقابلا لها ومتاثرا منها لا تؤثر فيه ولا تظهر بصورته من الالوان والاضواء
فان الاجسام اللطيفة الشفافة ليست قابلة للاضاءة والتنوير و
كذلك في الطبايع فانه ما لم يحصل بينهما فعل وانفعال لم يتصور ان يظهر
الفاعل بصورة منفعله حتى يحصل امر ثالث غير الفاعل والمنفعل فيكون
ذلك نتيجة الامتزاج والا يكون امتزاجا عقيما فاسدا ثم ان التعينات على
ما عرفت لما كانت من المتعلقات بالطبع للامكان فتكون معدومات
بالذات ويصلح ح ان تكون مقابلات للوجود المطلق حتى يتاثر منه فيظهر
بصورتها فان قلت كيف تكون التعينات معدومات بالذات فانها

ظهورها تام

انما تكون كذلك لو كانت مقتضية للعدم وقد تقرر انها في ذاتها لا تقتضي الوجود
ولا العدم • قلنا عدم اقتضائها الوجود يكفي في كونها معدومات بالذات
لان تلك التعينات اذا لم تكن علة مقتضية للوجود تكون معدومات بالنظر
الى ذواتها ضرورة ان عدم علة الوجود كاف في علية العدم وان كانت بالنظر
الى الخارج عن ذواتها موجودات لكن اذا قطعنا النظر عن ذلك الخارج فانما تتحقق
العدم وهذا معنى قولنا ان العدم ذاتي للممكن • واذا تقرر هذا اندفع الشبهتين
اما الثانية فلان الايجاب والاقتضاء على هذا التقدير انما يكون بحسب هذه
المتعينات الامكانية التي هي المظاهر والمجالي للحقيقة وذلك ظاهر لا احتاج الى
بيان زايد • واما الثالثة فلانا نقول ان ما نسب اليه الظهور هو تلك التعينات
قوله التعينات معدومات صرفة قلنا انما تكون كذلك لو اعتبر التعينات
من حيث انها تعينات فقط واما اذا اعتبرت من حيث انها احوال للوجود مقارنة
له ومظاهر يظهر بها فلا فان تلك التعينات ماخوذة تارة من حيث انها كثرة
حقيقية وتكون ح معدومات صرفة ومعتبرة اخرى من حيث انها مورد
للوحدة وبهذا الاعتبار موجودة وح يصح لان نسب اليها الظهور وغيره
من المعاني الوجودية المقتضية لان تكون لها محال موجودة كالايجاب والاقتضاء
وغيرهما قال واما الطبيعة المطلقة التي تشمل النوع العيني والعقلي
لما اقتضت الظهور العيني تعينت بالتعين العيني فلزمتها الصفات اللازمة لها

لها بعينه اليه فتحصل منها باعتبار بعض صفاتها انواع عينية عينية كاملة
بالذات وحصل باعتبار بعض صفات اخر انواع اخر عينية غير كاملة بالذات
متميز كل ما في الظهور الاعلى عن كل ما في الظهور الذي تحته وبينه فتامل هذه النكتة
ليظهر لك الفرق بين الصورتين • وتظهر لك الفرق بين العالمين فان حصول الشيء في
الكون المطلق من حيث هو كون مطلق انما تكون بحسب الاطلاق تحل انا نقول
ان تحقيق القول في هذا الموضع انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر
فعليك بمطالعة كتابنا المسمى بالحكمة المتقنة اقول هذا تمهيد مقدمة
يعلم منها جواب الشك الرابع • ولما كان منشاء تلك الشبهة انما هو قصور افهامهم
عن ادراك ما يبعد عن المحسوسات من المراتب لاعتيادهم بالمحسوسات
وما يجري مجراها من المراتب القريبة اليها فلا بد من المقدمات المنبهة والتمثيلات
المقربة لهم تلك المراتب عسى ان يتجاوزوا عما وقفوا عنده من القصور • واذ
كان هذا الموضع مما ليس للمقدمات البرهانية فيه كثير دخل بخلاف ما يمكن ان يستفاد
منها رفع امتناعه وامكان ثبوته • اقتصر المصنف ههنا على صورة تمثيلية يفيد
ذلك فان كان المتعلم من ذوي الفطانة والذوق السليم يكفيه • والا فكثرة المقدمات
والبراهين الفلسفية لا يغنيه • ومعنى ان الطبيعة المطلقة للوجود التي تشمل النوع العيني
منها والعقلي لما اقتضت بمقتضى تلك الحركة الحبية الوجودية الظهور العيني
تعينت بالتعين العيني اي بالمشخصات الخارجية والاحوال اللاحقة للاعيان

في الخارج كالاستقلال بالوجود وقبول فرض الابعاد وما يتبعها فلازمتها الصفات
اللازمة لتلك الاحوال حينئذ كاقتضاء التحيز والتشكل وقبول الالوان والاوضاع
وغيرها فيحصل ح من تلك الطبيعة باعتبار بعض صفاتها اي باعتبار ظهورها بحسب
بعض احوالها العينية كالجوهرية مثلا انواع معينة عينية كاملة بالذات اي مستقلة
في الوجود غير تابعة لشيء فيه تسمى عندهم بالحقائق المتنوعة كالاجسام وساير اقسام
الجواهر ويحصل باعتبار بعض صفات اخر عينية ايض كالعرضية مثلا انواع معينة
عينية غير كاملة بالذات اي غير مستقلة في الوجود تسمى عندهم بالحقائق والصور
الكونية التابعة كاقسام الكم والكيف ولما كان الوجود العقلي من حيث هو كذلك
داخلا في هذا القسم ما عرض له بالاستقلال مخصص للوجود العيني بهذا الاعتبار نوعان
مترتبان في الظهور متميز كل ما في الظهور الاعلى من الحقائق الجوهرية عن كل ما في الظهور الذي
عليه وتحته من الصور العرضية اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا امكن ان يحصل للوجود المقيد
العيني مرتبتان كليتان مترتبتان في التابعية والمتبوعية متميز كل ما في المرتبة العليا منه
عن كل ما في المرتبة السفلى فليمكن حصول مثله للوجود المطلق الشامل له ولمقابله اجدر واحرى
فتامل هذه النكتة ليظهر لك الفرق بين الصورتين اي مطلق الوجود بالقياس الى الوجود المقيد
العيني فيظهر لك الفرق بين العالمين فان عالم المعاني هو الوجود المجرد عن التعينات
الصورية والمشخصات العينية وذلك لان حصول الشيء في الكون المطلق انما يكون بحسب
الاطلاق اي مجردا عن تعيناته العينية والعقلية والمثالية وساير ما يتبعها من

من الصور فما يكون في عالم المعاني من الموجودات يكون معرى عن تلك التشخصات
دون ما يكون في عالم الشهادة والمثال منها فانه لا بد وان يكون محفوفا بها فظهر
ان الفرق بين عالم المعاني والشهادة كالفرق بين المطلق والمقيد من غير فرق
وينبغي ان يفهم من المطلق ههنا هو الشامل للعيني والعقلي كما اشار اليه انفا في صدر
المقدمة لا المطلق الحقيقي فانه يمتنع حصول شيء فيه ثم ان هذا الكلام وان كان
نهاية الجهد في هذا المقام لكن انما يدل على وجود ذلك العالم اجمالا لا دلالة على حقيقته
اصلا فلهذا احال تحقيق القول فيه الى الحكمة المتقنة **قال** وهذا الكلام
المبسوط في عالم المثال فقد اشبعنا القول فيه هناك وغرضنا في هذا المختصر
تحقيق بحث اخر فيكون الشروع فيه من قبيل الفضول **اقول** هذه اشارة الى
جواب الخامس من الاسولة ولما كان طريق دفع هذه الشبهة ما سلكه في دفع الشبهة
الرابعة بل تلك الصورة بعينها يصلح لان يدفع بها هذه الشبهة فان نسبة عالم المثال
الى عالم الشهادة ايض كنسبة المطلق الى المقيد بعينه كما سبق بيانه في اثبات عالم
المعاني فذلك التمثيل يكفي في اثبات وجوده الذي هو محل الشبهة لكن بيان حقيقته
وتحقيق الامر في ذلك فيما هو خارج عن غرض هذه الرسالة فيكون الشروع فيه من
قبيل الفضول لان دفع الشبهة تتم بدونه ولا تعلق به ما انتظم لاجله جملة هذه الابحاث
اصلا اذ غايتها انما هو اثبات التوحيد على ما ذهب اليه اهل الحق من الصوفية
وقد فرغ عن بيان ذلك بما تم وجه لكن عند تطبيق امهات اصولهم على قواعد اهل

النظر متوجه لشكوك لابدان تعرض لبيان دفعها بالاستقلال ثم اعرض ذلك ببيان
انية عالم المثال وهيئة البسيط ولما امكن بيان ذلك بالصورة المثالية التي بين
بها انية عالم المعاني اكتفى بذلك في دفعه واما بيان حقيقة شيء من العالمين فلما لم يتعلق
به غرض الرسالة ولاجل الشكوك فليس من الابحاث المحتاج اليها في شيء فاعرض
لما من الفضول   واما حديث الاكملية بحسب ظهور الوجود في المرتبة الآخرة
فلعلهم ارادوا بها ان ما يكون مدركا على سبيل الاجمال ومعقولا على سبيل التفصيل
ومخيلا وموهوما ومحسوسا بالحواس الظاهرة فان خواص الوجود واثاره فيه يكون
اكثر واكمل مما لا يكون مدركا لجميع هذه الوجوه على ان من البين ان الانية المدركة
المتصرفة في المرتبة الاخيرة مدركة لجميع هذه الادراكات بخلاف الانية المدركة
المتصرفة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة فتامل ذلك
هذا التحقيق مبني على الشبهة الاخيرة وتقريره ان مرادهم باكملية المرتبة الاخيرة بحسب ظهور
الوجود هي تنوع وجوه الظهور وتعدد اثاره اذ المرتبة عبارة عن اثر يكون صورة
ومظهر المؤثرة فكلما كان وجوه ظهور المؤثر في ذلك الاثر اكثر وتنوعات قبول
اثاره فيه اشمل كان اكمل بالضرورة وذلك بين ظاهر في المحسوسات فان ما يكون
مدركا على سبيل الاجمال بحسب عوارضه الكلية ولواحقه العامة لكونه موجودا و
ذا حيوة ومعقولا على سبيل التفصيل بحسب ماهيته وحقيقته من حيث ذاتياته
ومقوماته لكونه ذا حس وحركة ونطق بهذا الكلام من حيث حقيقته الكلية واما

واما من حيث تشخصه الجزئي وتعينه الخارجي فيكون عند غيبته عن الحواس وبعده
مخيلا بحسب صورته التشخصية لكونه ذا كم وكيف ووضع معين وموهوما بحسب
المعاني الجزئية المتعلقة به لكونه ذا نسب معينة مثل انه ابن لشخص واب للآخر
ومحب ومحبوب وغير ذلك ومحسوسا بالحواس الظاهرة عند حضوره وقربه
لاشك ان اثار الوجود وخواصه فيه اكثر مما لا يكون مدركا بجميع هذه الوجوه
من المراتب وذلك لاشتمال التعينة الواحد الذي هو الغاية القصوى للحركة الايجادية
على جميع تنوعات الظهور المتكثرة اذ الظهور باحدية جمع الجميع هو الغاية ثم
ان ساير الماديات من الجسمانيات وان كانت مشتملة على جميع الوجوه الظهورية
المدركة القابلة لكن ليس فيها شيء من الوجوه الاظهارية الادراكية المتصرفة
الا المرتبة الاخيرة منها وهي النشأة العنصرية الانسانية فانها كما ان لها احاطة
بحسب ظهورها على جميع وجوه الظهور ومراتب الصور كذلك لها احاطة بحسب
مراتب الاظهار ايضا فان الانية المدركة المتصرفة التي فيها مدركة بجميع هذه
الادراكات بخلاف ساير الانيات المدركة المتصرفة التي في المراتب الباقية
من العقول والنفوس فانها ليس لها تنوعات وجوه الادراك مثلها فعلم
من هذا ان للمرتبة الانسانية احدية جمع بحسب كل واحد من الطرفين اعني طرف
الظهور والاظهار وهو بالحقيقة مجمع بحري القابل والفاعل ولهذا المعبر عن حقيقته
بقاب قوسي الوجوب والامكان وسيجي لهذا البحث مزيد بسط ان شاء الله تعالى

لا يقال ان السؤال كان عام الورود بالنسبة الى جميع المراتب المتنزلة اذا
نسب الى ما هو اعلى منها والجواب حسبما قرره المص مخصوص بالمرتبة الاخيرة
فكيف يتطابقان لانا نقول وان كان هذا الجواب بحسب صورة التمثيلية
التي التزم المص ابتناء بنائه عليها تقريبا للاذهان المتخيلين له اختصاص بالمرتبة
الاخيرة لكن الظاهر انه لا يخفى على اللبيب وجه تعميمه بحسب سائر المراتب فان سائر
المراتب المتنزلة اذا استقصيت بالنسبة الى ما هو اعلى منها ترى اثر الظهور
فيها اتم ووجوهه اكثر كالحيوان مثلا بالنسبة الى النبات والنبات بالنسبة
الى المعادن والمعادن بالنسبة الى بسائطها وهكذا الى اخره فان جميع ما هو
انزل ترى وجوه ظهوره اشمل هذا هو الوجه الاتي حسبما ذكره المص تقريبا
للاذهان واما بيان لمية ذلك فهو ان الظهور بحسب المدارك انما هو بحسب اختفاء
الحقيقة واحكامها الذاتية الاطلاقية وظهور النسب الامكانية وذلك انما هو
بحسب تراكم القيود الامكانية وتعاكس الوجوه الكيانية فكل مرتبة يكون
انزل بحسب تنزل الوجود لا بد وان يكون تلك القيود فيها اكثر اذ النازل
مشتمل على ما اشتمل عليه العالي من تلك القيود مع ما اختص به في تنزله فكلما
كان انزل لا بد وان يكون للخواص والاحكام اشمل وكلما كان اشمل كان اكمل
ضرورة ان الكمال هو الجامعية التي تستتبع الكل فهذا ما الهمه لي ما استطع عليه ان
شاء الله تعالى هذا معنى ما اتفق عليه كلمة القوم في هذا المقام ثم ان المص

ان المص لما كان في صدد افحام الخصم على ما التزمه من الطريق فلا يستقيم له على
قانون التوجيه احد المسلمات في طي المقدمات فلهذا اعدل عن عبارة التعليم
الى التحقيق له يكون كالوجه الاول لبيان المتنازع فيه بحيث يصير المستدل به كالمشاهد
لا يمكن لاحد من ذوي العقول السليمة ان يشك فيه وبنى على ذلك بقوله لعلمهم اراد
والانسان المستكمل لا يكون كماله الا بان يحصل له ملكات هذه
الادراكات في مراتبها ولا يكون الادراك الحسي وما يلزمه من القيود الحاصلة
له بالطبع مانعا لسائر الضروب الباقية التي لا يحصل له بحسب الاكثر الا بالكسب
والاختيار ولا يكون الموت بالحقيقة نقيصا للنفس بل تكميلا لها فان
النفوس الكاملة انما تتمكن بعد الموت على جميع ما تمكنون عليه قبله وتحقيق هذا
البحث والتفصيل المعتبر فيه انما يحتاج الى بسط كلام لا يحتمله هذا المختصر
هذا دفع لما يمكن ان يخطر على خاطر المسترشدين ههنا من ان تنوع الادراكات
لو كان مكملا وموجبا للكمال على ما ذهبتم اليه لوجب ان لا يكون مانعا للاستكمال
ضرورة امتناع الموجب المعد مانعا والتالي ظاهر البطلان لما نشاهد من حال المكملين
والمسلكين بالنسبة الى الطالبين والسالكين من منعهم استعمال القوى الادراكية
وامرهم بحبس الحواس الالية عن التصرف في مدركاتها والضرورة تلزم ان يكون الموت
نقيصا للنفوس ح لانه موجب لعروها عن القوى الجسمانية التي هي موجبات الكمال
ولا شك ان العرو عما يوجب الكمال نقص تام فاشار الى دفع الاول منها بانا

صيرورة م

لانه منع الادراكات الجزئية للكمال بل الانسان المستكمل انما يكون كماله بتحصيل
ملكات هذه الادراكات في مراتبها وما نشاهد من حال المرشدين بالنسبة الى
المسترشدين انما هو تحصيل هذه الملكة وتعويد قواهم بها بحيث لا يكون الادراكات
الحسية وما يترتب عليها من القيود مانعة لهم عن ساير الضروب الباقية التي لا تحصل لهم
بحسب الاكثر الا بعد التزام الكسب واختيار طريق التعمل ثم ان هيهنا تحقيقا يحتاج
الى مزيد بيان يحتوي على اسرار جليلة انما يدرك بعد تلطيف من السر وتصفية للقلب
وهو ان للانسان وراء هذه الادراكات الظاهرة والباطنة المتعارفة نوعا اخر من
الادراك غير المعتاد نسبته الى هذه الادراكات نسبة الجنس الى حصصه النوعية
فانها صور متنوعة وهو ادراك ما يدرك حقيقته المطلقة وسره الخفي من حيث تجليها
المستحق فيه المتعين من اطلاق الحق الذاتي باستعداده الكلي الذي به قبل حصته
الخاصة من مطلق الوجود وذلك في الحقيقة هو الوصف اللازم لصورة معلومية
الشيء للحق ازلا اذ هو المعنى المنسبة العلمية المستتبعة لنسبة الارادة التي انما يتعلق
اليها التوجه الايجادي من بين الممكنات طلبا لايجاد المراد وهو الشيء المشار اليه
بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ثم لما كان التوجه
الالهي من الحق المطلق انما يتعين ويتعدد باستعداد المتوجه اليه فيقال انه مصاحب
لكل موجود وبهذا الاعتبار تصور نسبة معية الحق للاشياء وحيثية قيومية اذ
هو سبب وجود ذلك الموجود والمنفذ له المسمى بالمدد الوجودي فانه من حيث

[illegible] ... ان ... الى الجسد ... والنفوس ... [illegible]

من حيث ذلك التوجه والتجلي يحصل اليه مناسبة تقتضي الارتباط بين الممكن
من حيث هو ممكن وبين الحق من حيث هو واجب واذا عرفت هذا فاعلم ان
ادراك الانسان ما يدرك بقواه الباطنة الروحانية لا الجسمانيات منها انما
هو بالامداد الواصل اليه من علم الحق الذاتي الذي لا يغايره من حيثية هذا
التجلي المشار اليه لكن من مقام الاسم الباطن الذي هو من صفات التجلي
الجامع للتعينات على ما مر واما ادراكه ما يدرك بقواه الجسمانيات فمن حيث

من صو

الامداد المذكور لكن من مرتبة الاسم الظاهر واذا تمهد هذا فاعلم ان الانسان
اذا سلك مسلك اهل التحقيق من التجريد والتصفية وساير ما ارشده اليه السالك
الخبير واستهلك احكام كثرته الامكانية في وحدانية الكلية واستهلكت تلك
الوحدات في احدية عينه الثابتة التي هي صورة المعلومية المذكورة حال توجهه
الحقيقي من حيثية التجلي المذكور وطلبه الاتصال بالحق من تلك الحيثية شهودا
وسوقا ظهر حكم الاتحاد بين هذا التجلي المتعين وبين الحق المطلق فاكتسبت

الظاهرة

القوى الباطنة من الروحانية والجسمانية وصف التجلي المتعين واستهلكت
احكام كثرتها فيه اخرا كما استهلك التجلي المذكور والحجب بالملابس الامكانية واحكامها
اولا فتحدد حينئذ للانسان بحكم هذا الاتحاد نوع اخر من الادراك ليس من
قبيل الادراكات النفسانية الباطنية ولا الطبيعية الجسمانية الظاهرة
بل نسبته في شمول المعلومات واحاطة احكامها الى القوى المنفصلة

كنسبة شمول سلوكهما الى القوى الجسمانيات ونحو امو الادراك الحاصل
بالكسب والاختيار المسمى بالكشف مرة وبالقوة اخرى فتلطف بنفسك
ثم غرب في هذا المقال عسى ان تفوز بعالم يكن تتعلم بالنظر والاستدلال وتحصيل
الصور وتصوير المثال ثم اشار الى دفع الثاني مما يمكن ان يخطر بالبال بقوله
ولا يكون الموت بالحقيقة نقيصا للنفس بل تكميلا لها فان النفوس الكاملة
انما يتمكنون بعد الموت على جميع ما يتمكنون عليه قبله من الافعال الكمالية وذلك
لان قوتهم وتمكنهم انما هي بالملكات الكمالية التي نسبة القوى الجسمانية المعطلة بسبب
عند هجوم صدمات الموت اليها نسبة الالات المعدة لتحصيل وجود شيء اليه
ولا شك ان بعد تمام وجود ذلك الشيء وكماله قد يكون تلك الالات كالموانع
لصدور ما هو المطلوب من ذلك الشيء فضلا عن ان يكون معدا فلذلك
تبطل الالات الجسمانية عند حصول تلك الملكة الكمالية وتحقيق هذا الكلام
يحتاج الى تبيين عالم البرزخ ولعلا رواح الكامل فيه وذلك موقوف على
مقدمات لا يسعها هذا المجال قال واذا عرفت هذا فنقول
ان تلك الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية لما غلب فيها احكام الوحدة
على احكام الكثرة بل انمحى الكثرة تحت القهر الاحدي في مقام الجمع المعنون
ثم ظهرت في مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل
التفصيل والتفرق بحيث غلبت الكثرة في احكامها على احكام

العكس

صورة

احكام الوحدة وخفي هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء التفرق الفعلي والتفصيل
العيني اراد ان يظهر ذاته في مظهر كامل يتضمن ساير المظاهر النورانية والحقائق
الطبيعية ويشتمل على جميع الحقائق السرية والجهرية ويحتوي على جملة الرقائق الباطنية
والظاهرية **اقول** بعد فراغه عن تحقيق مسئلة التوحيد ودفع ما يرد عليها
الاصول المبنية عليها من القواعد العامة الشاملة والقوانين الكلية الكاملة
يريد ان يشير الى ما يتفرع عنها من المقاصد وامهات المطالب بحيث ينساق
الى ما هو المقصد الاقصى في هذه الرسالة اعني اثبات جامعية الانسان
وكماله الذي لا يوازيه في ذلك احد من الموجودات ولا يدانيه شيء من الكائنات
ثم بيان ذلك وتحقيقه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الوحدة الحقيقية المضافة
الى هوية الحق هي الوحدة المطلقة التي يستهلك فيها جميع المتقابلات من المتناقضات
والمتضادات وغيرها لاشتمالها بالذات على جميع الموجودات سواء كان واحدا
او كثيرا فكما تشمل جميع اقسام الواحد كذلك تشمل جميع اقسام الكثير فهي الجامعة بالذات
بين سائر المتقابلات وباعتبار هذه الوحدة يقال لا ضد ولا ند للحق وانه واحد
بلا عدد لا بالوحدة التي تضادها الكثرة فانه بذلك الاعتبار الكثير مضاد له وهو
الاصل في العدد فعلم من هذا ان نسبة الوحدة الاضافية والكثرة الاضافية
الى الوحدة المطلقة على السوية من حيث شمولها واحاطتها بهما الا ان الوحدة
الاضافية لما لم تتميز عنها الا باعتبار معنى عدمي دون الكثرة فان تمايزها انما

ان هو

هو بانضمام قيود زايدة عليها فيكون لها تقدم بالذات على الكثرة فكل تعين
يكون الغالب فيه احكام الوحدة يكون اثار الوجود والاطلاق فيه اظهر
وكل تعين يكون احكام الكثرة هو الغالب فيه يكون تلك الاحكام مختفية
فيه وقد عرفت مما اشير اليه ان التعين على قسمين ما يكون مبدا خصوصية
الامتيازية هو التضاد والتمانع كتعين الشيء بالنسبة الى ما يقابله وتعين الانواع
والجزئيات المتقابلة من هذا القبيل ولا اشكال ان الغالب فيه حكم الوحدة على
الكثرة من القسمين هو الاول فلذلك اذا استقريت وامعنت النظر في
المراتب المتعينة والموجودات المتميزة وجدت كل ما كان الغالب على تعينه
المعاني الوحدانية الغير المتقابلة كعالم الارواح والمثال يكون الظاهر فيها
من اثار الوجود كالحيوة والادراك والحركات المتنوعة اكثر وكلما كان الغالب
عليه المعاني المتكثرة والاحكام المتقابلة يكون الاثار الوجودية والحقايق الاصلية
فيه كامنة مختفية كما في عالم الطبايع والعناصر فانه انما خفي فيه تلك الاثار من
الحيوة وتنوع الحركات لغلبة حكم التقابل في تعيناته لما فيه من ظهور التضاد الذي
هو اقوى احكام الكثرة الامكانية ولهذا اذا انكسر سورة معاوقة ذلك التضاد
بعض قابل لظهور تلك الاثار وكلما كان الانكسار اشد كان قبول المنكسر
لظهور تلك الاثار اكثر كما في المعادن بالنسبة الى النبات وكذلك النبات
بالنسبة الى الحيوان الى ان يتم الانكسار ويحصل له قابلية ظهور الوحدة بكلها

هو الشمول والاحاطة بالنسبة الى ما امتاز عنه من الامور المغايرة كتعين الكل بالنسبة الى اجزائه والعام بالنسبة الى الخواص وما يكون مبدأ خصوصية الامتيازية م

نوران تقتضاد ح

بكمالها حتى يصير قابلا لان يظهر فيه الحقيقة الانسانية التي هي ظل الوحدة الذاتية
التي منها المبدأ واليها المصير تامل في هذه النكتة البديعة فانها تتضمن اسرارا جمة جليلة
اذا عرفت هذا فنقول ان تلك الهوية الواحدة بالوحدة المطلقة لما غلبت فيها
احكام وحدتها الاطلاقية الذاتية على احكام الكثرة الامكانية والحقايق الوجودية
بل استهلكت الى ظهور الكثرة تحت بطون القهر الاحدي الذاتي اي خفي احكام
القيود المتقابلة في مقام الجمع المعنوي الذي هو التعين الجامع لجميع التعينات كما
سبق ان التعين المطلق وخصوصيته هو جمع المتقابلات ثم ظهرت بالتجلي التعيني
الوجودي في مظاهر متفرقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية الحسية
كظهور النفس وانبثاثه في المخارج بصورة الحروف والكلمات على سبيل التفصيل
كتنوع الموجودات في المراتب وتعين كل منها بخصوصيته الخاصة به وظهور الكل
بتلك الخصوصيات كما سبق التنبيه عليه في تفصيل الكمال الاسمائي بان مقتضاه انما هو
ظهور الكل بحسب جزئي من الجزئيات فتظهر احكام وحدة ذلك الكل تحت احكام كثرة
الجزئي الظاهر فتخفى هناك امر الوحدة بحسب اقتضاء الذات التوقي الفعلي والتفصيل
العيني لاظهار الكمالات الخاصة الجزئية المتعلقة بجزئياتها اراد ان يظهر ذاته الكاملة
على التفصيل بكليتها واحديته جمعيتها في مظهر كامل تتضمن ساير المظاهر الظاهرة هي بها
تفصيلا من الاسماء الالهية الربوبية والحقايق الكونية الخلقية ويشتمل على جميع الحقايق
الشريفة من الاسماء الذاتية المعنوية والجزئية من الاسماء الصفاتية والفعلية ويحتوي

اليها

على جميع الرقائق الباطنية الالهية والظاهرية الخلقية في مرتبته الجامعة الانسانية وملخص
هذا الكلام ان الوحدة الذاتية والهوية المطلقة لغلبة حكم الاطلاق لا يمكن ان تكون
للتفصيل الاسمائي فيها مجال اصلا كما عرفت وكذلك المظاهر التفصيلية التي هي
اجزاء العالم الكبير ايضا لغلبة حكم القيود الكونية والكثرة الامكانية فيها لا يمكن ان تكون
للجمعية الالهية التي هي صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور فاقتضى الامر الالهي ان
يكون صورة اعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة ولا للكثرة الامكانية عليها
سلطنة حتى يصلح لان يكون مظهرا للحق من حيث تفاصيل الاسمائية واحدية
جمعه الذاتية لسعة قابليتها وعموم عدالتها وذلك هو النشأة العنصرية
الانسانية اذ ليس في الامكان اجمع من الانسان لاحاطته بالمراتب الاطلاقية
الالهية والتقييدية العبدية كما صرح به الشيخ في رسالته المسماة بانشاء الدوائر
وللنورد عبارته الشريفة لعل المتأمل فيها لعثر ببعض ما كتبته من النكات اللطيفة
وهو قوله قد تقرر عندنا ان الانسان نسختان ظاهرة وباطنة فالانسان هو
الكل على الاطلاق الحقيقي اذ هو القابل لجميع الموجودات حديثها وقديمها
وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك فان كل جزء من العالم لا تقبل الالوهية
والاله لا تقبل العبودية بل العالم كله عبد والحق سبحانه وحده اله واحد صمد
لا يجوز عليه الاتصاف بما تقتضيه من الاوصاف الحادثة الخلقية العبادية والانسان
ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها الى الحضرة الالهية ونسبة يدخل بها الى الحضرة

الكيانية فيقال فيه عبد من حيث انه مكلف ولم يكن ثم كان ويقال فيه
رب من حيث انه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث احسن تقويم فكانه
برزخ بين العالم والحق وجامع لخلق وحق وهو الخط الفاصل بين الحضرة الالهية
والكيانية كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته فله الكمال المطلق
في الحدوث والقدم وللحق الكمال المطلق في القدم وليس له في الحدوث مدخل
تعالى عن ذلك والعالم له الكمال المطلق في الحدوث وليس له في القدم مدخل
فخسأ عن ذلك فصار الانسان جامعا فلله الحمد على ذلك فما اشرفها من
حقيقة وما اطهرها من وجود وما اخسها وما ادنسها في الوجود اذ فلذا كان منها
محمد وابو جهل وفرعون وموسى فتحقق احسن تقويم واجلهم من الطائعين و
المقربين وتحقق اسفل السافلين واجلهم من الكافرين الجاحدين فسبحان من
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير هذا كلامه بعبارته الشريفة تامل فيها بعد تنقية
الباطن عن المواد التقليدية الرسمية وتلطيف السر باللطائف الذوقية الشوقية
عسى الله ان يوفقك للاطلاع على شيء من مقاصده حان تلك
الهوية الواجبة لذاتها انما تدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكا غير زائد على
ذاتها ولا متميز عنها لا في التعقل ولا في الواقع وكذا تدرك صفاتها وتجلياتها
واسمائها لذلك نسبا ذاتية غيبية غير ظاهرة الآثار ولا متميزة الاعيان
بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت بحسب الارادة المخصصة والاستعدادات

المختلف

المختلفة والوسايط المتعدده مفصلة في المظاهر المتفرقة من مظاهر هذه العوالم
المذكورة لم يدرك ذاتها وحقيقتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية
وساير الصفات والاسماء الالهية فان ظهورها في كل مظهر ومجلى معين انما يكون
بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق في العالم الروحاني ليس كظهوره في
العالم الجسماني فانه في الاول بسيط فعلي نوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي تركيبي
اقول هذا التفصيل مما نبه عليه انفا على سبيل الاجمال من عدم قابلية
مرتبة من المراتب جلائية كانت او استجلائية لان يصير مظهرا تاما ومجلى جامعا
للهوية الواجبية الا النشأة العنصرية الانسانية وقوله فان تلك الهوية الواجبية
اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد ههنا من ان يقال لو كان الغرض من ايجاد الكون
الجامع الانساني ظهورها بجميع مراتبها على نفسها كما ذكرتم لزم تحصيل الحاصل لانها
مدركة لذاتها بجميع مراتبها حتى المحسوسات في التعين الجامع للتعينات كما سبق تقريره
فقال تلك الهوية وان كانت مدركة لذاتها في ذلك التعين بما اشتمل عليه من المراتب
والتعينات لكن من حيث انها نفس ذاتها حاصلا ذلك الادراك في ذاتها لذاتها
اي لكمالها الذاتي على ما عرفت ولكن لم يحصل ذلك الادراك ايضا امرا زايدا على ذاتها
ولا متميزا عنها لا عقلا ولا وجودا لما سبق بيانه ان لا مجالي للتعدد اصلا
في هذه الحضرة حيث ان العلم فيها غير متميز عن المعلوم والعالم اذ هذا التميز انما
يحصل بتمايز قوسي الوجوب والامكان وذلك في مرتبة اخرى غير هذه المرتبة حينئذ

حينئذ

حيث تمايز الوحدة عن الكثرة كما مر وكذا ساير الصفات والاسماء في هذه
الحضرة انما يدرك من حيث انها نسب واتية غير ظاهرة الاثار ولا متميزة الاعيان
بعضها عن بعض ثم انها لما ظهرت تلك الهوية في النفس الرحماني الذي هو محل
تفصيل الاسماء ومظهر تعينات الغير والسوى بحسب الارادة المخصصة
والاستعدادات المختلفة حسب اختلاف شيونها الذاتية الحاصلة بالفيض
الاقدس والوسايط المتعددة بناء على ما تقرر عندهم ان تلبس الهوية السارية
والحقيقة النازلة بالصور السافلة لا يمكن الا بعد تلبسها بالعالية منها ضرورة
ان الاسماء توقيفية او لحصول الامر المستعد لتحصيل الانزل منها كتلبس
المادة بالصور الحيوانية مثلا فانها انما يمكن بعد تلبسها بالنباتية وحصول
ذلك الاستعداد لها فالمراد بالوسايط ههنا هو حصول الاستعدادات
المترتبة الواقعة في دايرة مراتب الوجود لا ما يشعر بالعلية كما يتوهم من ظاهر
لفظه تمايزت مفصلة في المظاهر المتفرقة ومع هذا ما تم بها امر الظهور فان
ظهورها في هذه الحضرة وان كانت متمايزة الاعيان مصححة لاطلاق اسم
الغير لظهور اثار الاسماء واحكامها في تلك التعينات المتفرقة من مظاهر هذه
العوالم لكن لم يدرك ذاتها وحقيقتها فيها باجدية جمعيتها من حيث هي
جامعة لجميع الكمالات العينية وساير الصفات والاسماء الالهية فان ظهورها
في كل مظهر ومجلى معين انما يكون بحسب ذلك المظهر لا غير الا ترى ان ظهور الحق

في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني فانه في الاول بسيط فعلي نوراني
وفي الثاني تركيبي انفعالي ظلماني وكذلك في غيره من العوالم والمراتب ومن هنا
فان ظهور كل منها انما هو بتعيناته الخاصة به واظهار اثاره المخصوصة بذلك
التعين كما سبق تحقيقه في بحث الكمال الاسمائي **قال** فانبعث انبعاثا
اراديا الى المظهر الكلي والكون الجامع الحاصر للامر الالهي وهو الانسان الكامل
فانه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهر الاسماء والصفات و
الافعال لما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظهريته من السعة
والكمال وهو الجامع ايضا بين الحقائق الوجوبية ونسب الاسماء الالهية وبين
الحقائق الامكانية والصفات الخلقية فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل
محيط بجوامع ما في سلسلة الوجود ليظهر فيه بحسبه ويدرك ذاته حسبما ذكرنا من
الحيثية الشريفة الجامعة والجهة الكاملة **اقول** لما بين ان التجلي الاول الذي
هو حضرة الجمع لا يصلح للمظهرية المذكورة ولا التجلي الثاني الذي هو محل التفصيل
فلا بد من الانبعاث نحو مظهر جامع للجمع والتفصيل فانبعث انبعاثا اراديا كما
هو مذهب المثبتين لا ايجابيا اضطراريا لان مبدأ هذا الانبعاث هو التخصيص
العلمي السابق رتبة فيكون الانبعاث نحو المخصص اراديا وذلك المخصص المنبعث
اليه باعتبار بطونه هو المظهر الكلي اي الحقيقة الانسانية التي هي البرزخ الجامع بين
الوجوب والامكان الشامل لجميع الحقائق المنسوبة اليهما وباعتبار ظهوره هو

هو الكون الجامع اي النشأة العنصرية الانسانية التي هي اخر تنزلات الوجود
فيكون حاصرا للامر الالهي لان كل سافل محيط بالعالي فيكون محيطا بسائر الموجودات
لان الامر باصطلاحهم عبارة عن اظهار حكم الوحدة في عين الكثرة المعبر
بالحركة الايجادية تارة والنكاح الساري اخرى كما ان النهي عبارة عن اظهار
حكم الكثرة ورجوعها الى الوحدة اذا عرفت هذا فاعلم ان السنة الالهية
على ما هو مقتضى الوحدة الذاتية استدعت ان يكون الحركة الايجادية دورية
استرجاعية كما سيجي تحقيقه ان شاء الله فالمدد الالهي الذي يتعين من مطلق
الفيض الذاتي بالبرزخية المشار اليها يصل الى العقل الاول المكنى عنه بالقلم
ثم اللوح ثم العرش ثم الكرسي ثم باقي الافلاك فلكا بعد فلك ثم يسري في العناصر
ثم المولدات وينتهي الى الانسان منصبغا بجميع خواص ما مر عليه من المراتب
ثم ان كان الانسان المنتهي اليه ذلك المدد المنصبغ ممن رقى وسلك واتحد بمراتب
النفوس والعقول وتجاوز عنها ايضا بالمناسبة الذاتية اللازمة لصورته الاعتدالية
حتى اتحد ببرزخيته التي هي مرتبته الاصلية فان المدد الواصل اليه بعد انتهائه في
الكثرة الى اقصى درجاتها ولا شك ان لهذه الكثرة لا بد من صورة احاطية
لا تشذ عنها شيء وهي احديتها التي بها يصل الى تلك البرزخية التي هي جملة نعوتها
الواحدية التالية للوحدة الحقيقية فيتم الدائرة حينئذ بالانتهاء الى المقام الذي
منه تعين الفيض الواصل الى العقل تدبر هذا السر العظيم اذ به يعرف كيفية توجه

من مبدأ وابتعاثه اليه وهو المظهر الكلي باطنا والكون الجامع الحاصر للامر الالهي
ظاهرا وهو الانسان الكامل اذ هو الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين
مظهرية الاسماء والصفات والافعال لما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال
ولما في مظهريته اي قابليته التي هي الحقيقة البرزخية الجامعة من السعة والكمال
وهو الجامع ايضا بين الحقائق الوجوبية والامكانية ونسب الاسماء الالهية والصفات
الخلقية ضرورة ان حقيقته التي هي قاب قوسي الوجوب والامكان جامعة لسائر
النسب والصفات والحقائق وجوبية كانت او امكانية الهية او خلقية
فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل كامل محيط بجميع ما في سلسلة الوجود من
المراتب وقوله ليظهر فيه بحسبه متعلق بقوله انبعث اي ان ذلك الانبعاث المذكور
نحو هذا المظهر الكلي انما هو ليظهر فيه بحسبه من احدية جمعيته والمحصل انه اراد
ان يظهر بعين نفسه في شأن من شؤونه الكلية الجامعة لجميع افراد شؤونه بحسب ذلك
الشأن فانه لا يمكن ان يظهر بحسب جامعيته واحدية جمعيته الكمالية الا في شأن
جامع كذلك شريف لا يمكن مثله اذ ليس كمثله شيء فيدرك فيه ذاته من تلك
الحيثية الجامعة التي ليس وراءها امكان اصلا بتلك الجهة الكاملة الاحاطية
فهذا هو الغاية للحركة الايجادية والسراية الحبية المعبر عنها بالانبعاث ه
قلت فليس قد تبين ان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته
ويعقل معلوله الاول الذي يعقل الاشياء كلها بحصول صورة المفصل فيه بحصوله

وجوبية

بحصوله وبحضوره عنده لاقتضائه اياه وايجابه له وافاضته عليه جميع ما يحصل
فيه من تلك الصور المفصلة ثم انه انما يعقل الاشياء كلها علما عينيا اجماليا على ما
ذهبتم اليه ويعقلها بحصول صورة المفصلة فيها في الخارج علما تفصيليا فهو بحقيقته
الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الاشياء كلها ويدركها بالوجهين جميعا وكذا الجزئيات
الجزئيات الحادثة فانما يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقي اي على الوجه الكلي لا على
الوجه الذي يلزم منه النقص والتغير في ذاته **اقول** بعد فراغه عن تحقيق ذلك
الاصل الكلي وبيان ان الانسان هو الغاية للحركة الايجادية على ما هو مقتضى
طريقهم يشير الى دفع ما يرد عليه وعلى طريقهم الموصل اليه بحسب القواعد الكلية
والقوانين الجدلية منها ان الواجب لذاته بما له من الظهور على الوجه المذكور
مستغن عن مظهر غير ذاته في ظهوره على نفسه وعلى تقدير التسليم فالعقل الاول
كاف في ذلك وذلك لان الواجب لذاته انما يعقل ذاته بحصول ذاته لذاته كما
سبق بيانه ويعقل ايضا معلوله الاول الذي يعقل الاشياء كلها بحصول
صورة المفصلة فيه كذلك بحصوله له وبحضوره عنده لما عرفت ان الاقتضاء
والايجاب انما يستدعيان حصول الموجب وحضوره عند الموجب بضرب
من النسبة شديدة الارتباط فكان المعلول الاول ههنا حاصلا عند الواجب
حاضرا عنده بما اشتمل عليه من الصور المفصلة لاقتضائه اياه وايجابه له و
افاضته عليه جميع ما هو حاصل فيه من الصور وايضا فان الواجب يعقل الاشياء

الحكمية

كلها علما عينيا اجماليا بحصول ذاته لذاته فى التعين الجامع على ما ذهبتم اليه و لعقلها
ايضا لحصول صورة المفصلة فيها فى الخارج علما تفصيليا فى النفس الرحمانى
فالواجب بحقيقته الواحدة بالوحدة الحقيقية يعقل الاشياء كلها ويدركها
بالوجهين الاجمالى والتفصيلى فما جعلتم غاية للحركة الايجادية والسريان الذاتى
لا يصلح للغاية لحصولها بدون الحركة فلم قلتم الغاية للحركة الايجادية انما هو
الادراك التفصيلى للاشياء مطلقا كلياتها وجزئياتها والواجب بوحدته
الحقيقية انما يدرك الكليات منها على هذا الوجه دون الجزئيات قلنا لا نم
عدم ادراك الواجب الجزئيات مطلقا بل يدركها على وجه يليق بكماله الحقيقى
اى على الوجه الكلى لا على الوجه الذى يلزم منه النقص والتغير فانه يمتنع ان يتوجه
نحو هذا الوجه الارادة الالهية ولا يلزم من عدم ادراكه على هذا الوجه عدم ادراكه
مطلقا والى دفع هذا السوال اشار بقوله واما الجزئيات
وما قيل ان روية الشى نفسه بنفسه ما هى مثل رويته نفسه فى امر اخر يكون كالمراة
فانه يظهر له فى صورة يعطيه المحل المنظور فيه فما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا
المحل ولا تجليه فيه ففيه نظر فانه لو اريد بالروية ههنا الادراك المنسوب الى
البصيرة وهو الادراك العقلى فالامر الذى يصح ان يكون مراة لرويته نفسه
فيه هو العقل الاول من جملة معلولاته ولو اريد بها الادراك المنسوب الى الباصرة
وهو الادراك الجزئى فمن البين ان الواجب لذاته لا يكون مرئيا لما عرفت ان كل

مرئى لا بد وان يكون ممكنا لذاته وكيف لا فان كل مرئى بالذات برؤية
الباصرة لا بد وان يكون عرضا جسمانيا وكل ما هو مرئى بالعرض برؤية الباصرة
فهو مادى جسما طبيعيا كان او جسمانيا **اقول** هذه اشارة
الى ما ذكره الشيخ محى الدين فى فصوص الحكم ايما بدفع الشبهة المذكورة وهو ان
روية الشى نفسه بنفسه بدون تميز المظهر عن الظاهر واستقلاله لظهور
احكامه الخاصة به ما هى مثل رويته نفسه فى امر اخر يكون متميزا فى الوجود عينا
وحسا لظهور احكامه كالمراة فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور
فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل وذلك لان القابل له تاثير فى الظاهر
فيه باعطائه اياه صورته التى يظهر بها فانها بخصوصياتها متفرعة على تاثيره
ومتولدة منها كما اشار اليه رئيس الموحدين حسين منصور الحلاج فى قوله
ولدت امى اباها ان ذا من اعجبات • ثم اورد عليه المص بانه لو اريد بالروية
فيه الادراك المنسوب الى البصيرة وهو الادراك العقلى فالامر الذى يصح
ان يكون مراة لرويته فيه هو العقل الاول لتميزه فى الوجود واستقلاله من جهة
كونه من معلولاته واختصاصه بالتعين الامكانى ولو اريد بها الادراك
المنسوب الى الباصرة وهو الادراك الجزئى فمن البين ان الواجب لذاته لا يكون
جزئيا لما عرفت ان كل ما هو معروض للتشخص والتعين الذى به يصير الشى
جزئيا لا بد وان يكون من الممكنات وكيف لا فان كل مرئى بالقوة الباصرة

لانه من ان يكون ادراكها له اما اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض وكل مرئي
بالذات برؤية الباصرة لابد وان يكون عرضا جسمانيا وذلك لان الرؤية اما
بخروج الاشعة او بالانطباع والاشعة انما ينتهي الى السطوح الملونة كما ان الانطباع
لايكون الا من شانها وكل ما هو مرئي بالعرض برؤية الباصرة فهو مادي جسمانيا
طبيعيا كان او جسمانيا لكن ههنا محل بحث وهو ان المراد بقولكم ان الادراك
المنسوب الى الباصرة هو الادراك الجزئي المتعلق بالاعراض الجسمانية ان ما حصل
للعقل بتوسط هذه الالة مطلقا منحصر فيه فممنوع لما ثبت عندكم من وجود
الكلي بعد الكثرة وان اردتم به ان الادراك المنسوب الى هذه الالة من حيث
كونه صادرا منها اولا كذلك فعلى تقدير تسليم لاشك ان للعقل ان يجرد الصورة
الموصلة اليه بوساطة الالات عن اللواحق الخارجية فلا يصح ان يقال ان العقل
لا يدركها مطلقا سيما عند من اعترف بوجود الكلي الطبيعي في الخارج واذا
تقرر هذا فلا يلزم ان يكون الواجب غير مدرك بوساطة الالات اصلا
فلئن قيل ان ما يكون متعلقا لهذا الادراك من حيث هو كذلك يجب ان يكون
محفوفا بالعوارض المادية الخارجية والواجب من حيث انه واجب يمتنع
ان يكون كذلك فلا يصح نسبة الرؤية اليه قلنا ان ما يطلبه المحل المنظور فيه لابد
وان يكون من اللواحق الخارجية للطبيعة الواجبة حتى يصح اسنادها الى المحل
فالتباسها بتلك الملابس المظهرة لها في المدارك من الغاية المطلوبة الباعثة

الباعثة للحركة الايجادية فيجب ان يكون مشاهدة مدركة بهذه الحيثية نعم من ان
حينئذ
لا يطلق عليه اسم الواجب لان الاسماء توقيفية عندهم كما سبق الايماء اليه
لكن لا يلزم من عدم اطلاق هذا الاسم عليه في مرتبة من المراتب ان لا يكون
تلك الحقيقة مرئية مطلقا والشيخ ما اطلق عليها هذا الاسم من هذه الحيثية
بل انما اطلق عليها الاسم لا مطلقا بل من حيث اسماؤه الحسنى ويؤيد ما قلنا
بعونه — قول ص
قول الاية لم اعبد ربا لم اره وكذلك الشيخ في مواضع متفرقة كقوله
فلا ينظر العين الا اليه ولا يقع الحكم الا عليه وقوله فان قلت محجوبا
فلست بكاذب وان قلت مرئيا فذاك الذي ادري واشباله مما لا يحصى
في كلامهم هذا كله اذا نسب الرؤية المذكورة الى الحقيقة الحقة من حيث اطلاقها
وظاهريتها واما اذا نسب اليها من حيث تعينها ومظهريتها الخلقية العبدية
فساير المدارك والمشاعر متساوية في عدم ادراك جماله والعقل كالحس قاصر
عن الوصول الى سرادق جلاله لعدم المناسبة بين الحادث والقديم حيث
قال الشيخ في الفتح المكي في هذا البحث وان اطلقت المناسبة يوما عليه كما
اطلقها الامام الاوحد ابو حامد الغزالي رضي الله عنه في كتبه وغيره فبضرب
من التكليف وبمرمى بعيد عن الحقائق والا فاي نسبة بين المحدث والقديم
ام كيف نسبة من لا يقبل المثل الى من يقبل المثل هذا ثم اعلم ان هذا الكلام
من المص ههنا انما وقع في معرض التشكيك من حيث انه في صدد توجيه الاسولة

وايراد الشبه لكن لما لم يكن في تقرير الاجوبه ما يتعلق بهذا الكلام وجب التوضيح
بجواب حتى لا يتوهم انه انما ذكر للتحقيق **قال** فان قيل العقل الاول لا يصلح
لمراتية صورته الجامعة لسائر صفاته الكمالية والتعينات الالهية بل انما يصلح لمراتية
تلك الصورة الكون الجامع الذي يظهر به سائر الاسماء والصفات والتعينات وهو
في مظهريته موفيا لها عن التحريف والتغيير اذ ما من قابل من القوابل يقبل الفيض
القدسي على نحو من العقول او يظهر فيه الصور الالهية على ضرب من التعقل الا في الانسان
الكامل مثال ذلك على الوجه الاكمل قلنا ان الحقيقة السارية في كل المظاهر مهما
بوحدتها الحقيقية غير مدركة في كل المراتب الموجودة في الكون الجامع بل انما يدرك
صورتها مهما في بعض المراتب فيكون ادراك بعض صور الاسماء تعقليا عينيا لا غير
ومتى تحقق هذا فمن البين ان مراتية الكون الجامع ليست لصورتها **اقول**
هذا ايراد على ما ذهب اليه السائل من ان صلاحية المراتية انما هي للعقل الاول وان
الكون الجامع ليس له صلاحية ذلك اصلا وبيانه ان العقل الاول لاختصاصه بمرتبة
واحدة من مراتب تلك الحقيقة لا يصلح لان يكون مراة لصورتها الجامعة لسائر صفاتها
الكمالية من الجلالية والجمالية ومراتبها الجلائية والاستجلائية وانما يصلح لذلك
ان لو كان له بحسب كل مرتبة من تلك المراتب نسبة خاصة لا اختصاص له بمرتبة
دون اخرى بل يكون للكل منها فيه حصة بها يصلح ان يكون مراة لها بما فيها من الافراد
حتى يصلح ان يكون مراة للصورة الجامعة مظهرة اياها بجميع ما هي عليه من غير تحريف

تحريف ولا تغيير فهي لا يصلح لتلك المراتية على الوجه المذكور الا الكون الجامع الذي لا
اختصاص له بمرتبة دون اخرى بل ما من مرتبة الا وفيه منها جزء كما ستعرفه ولهذا
يظهر به سائر الاسماء والصفات وجميع التعينات وهو في مظهريته لها موفيا
اياها عن التحريف والتغيير اذ ما من قابل من القوابل الامكانية يقبل فيضان
الصور الكونية من المبدأ المقدس على نحو من العقول او القابل الوجوبية يظهر فيه
الصور الاسمائية على ضرب من التعين الا وفي الانسان الكامل مثال ذلك على
وجه اكمل لجامعية كمالات الجلائية والاستجلائية والظهورية والاظهارية على ما
عرفت وجواب ذلك ان الكون الجامع انما يصلح لتلك المراتية لو ادرك الناظر
فيه سائر الاسماء والصفات في المراتب الموجودة فيه على ما هي عليه وليس كذلك
ضرورة ان الحقيقة السارية في كل المظاهر مهما التي هي الناظر في الحقيقة بوحدتها
الحقيقية غير مدركة اي غير مدركة لجميع المراتب الموجودة الموجبة في كونها الجامع
حتى ينظر اليه والا يلزم ان يكون جميع الافراد الانساني مدركا لها على الوجه
المذكور وليس كذلك بل انما يدرك الحقيقة صورتها مهما في بعض المراتب
فقط كما هو المشاهد فيكون ادراك بعض الاسماء تعقليا عينيا لا غير ومتى تحقق
هذا فمن البين ان مراتية الكون الجامع ليست للصورة الجامعة لعدم اراءته جميع المراتب مطلقا ثم
قال على انا نقول ان حقيقة الحق وصورته الحقيقية لو كانت نفس
حقيقة الانسان وصورته لم يبق فرق بين الظاهر والمظهر والمراة والمرئي

ولو كانت غيرها فلو كانت نفس حقيقة الوجود المطلق كان غير الانسان الكامل
كالعقل المجرد يصح ان يكون مجلى ومظهرا لها ولو كانت هي الوجود المتعين بجميع
التعينات وساير الصفات والاضافات يصح ان يكون مظهرها مجموع العالم الكبير
فان مجموع اجزاء العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية مثل الحي
مجموع الانسان المتالف من النفس المجردة والقوة العاقلة او الحاسة والبدن
المادي الانساني فكما صح ان يقال ان ههنا وحدة حقيقية وصورة طبيعية
نوعية يصح ان يقال ان هناك ايضا وحدة حقيقية وصورة طبيعية هي المدبرة
المتصرفة الموحدة بجميع اجزائه المدركة لها جميعا على ما يقول به على ان من جملة
اجزاء العالم انواعا غير متناهية وجد بعضها في الازمنة الماضية ثم انقرض بالكلية
ووجد بعضها في الازمنة الحاضرة ثم انها ينقرض بالكلية في الازمنة المستقبلة ويوجد
البعض الباقي منها في الازمنة الاتية مع انه لم يوجد في الازمنة الماضية والحاضرة
لكنها انما يصير منقرضا بعد زمان بالكلية ثم ان جميع الكمالات الممكنة لنوع الانساني
لا يمكن حصولها لشخص واحد من الاشخاص الكاملين من ذلك النوع المختلفين بحسب
الاستعدادات الغير المتناهية في الازمنة الغير المحدودة فلا يمكن ان يحصل فرد
منهم من المظاهر التامة الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة وكيف لا فان
الكمال الذي يكون لخاتم الانبياء لا يمكن حصوله لنبي اخر والكمال الذي لخاتم الاولياء
عندهم لا يمكن حصوله لولي اخر من الاولياء اقول هذه اشارة الى الكمال

الموجودة م

ابطال القول بالمرآتية والظاهرية والمظهرية مطلقا وبيان ذلك ان الحاجة
مرآتية الانسان الكامل بل مرآتية شيء من الموجودات بخصوصه للحقيقة الحقة
غير متصورة لوجه من الوجوه فانه لو امكن ان يكون ههنا شيء يصلح للمرآتية كان
العالم الكبير هو ذلك الشيء وهو ايضا لا يصلح لها وذلك لان حقيقة الحق وصورة
الحقيقة لا يخلو من ان يكون هي نفس الحقيقة الانسانية او غيرها والثاني ينحصر في
القسمين اذ لا يخلو من ان يكون هي حقيقة الوجود المطلق او الوجود المقيد
المتعين بجميع التعينات ضرورة ان المقيد بتعين خاص مقابل للتعينات
قد ابطلنا ولايته السالفة بالوجوه المذكورة فلو كان الاول يعني الحقيقة
الحقة نفس حقيقة الانسان فامتناعه ظاهر ضرورة انه لم يتحقق فرق بين
الظاهر والمظهر والمرآة والمرئي وذلك بين الاستحالة ولو كان الثاني وهو
ان يكون تلك الحقيقة هي حقيقة الوجود المطلق فلانه يلزم ح ان يكون ساير
افراد الموجودات لها صالحة للمرآتية فيكون غير الانسان الكامل لهذه
الصلاحية سيما العقل المجرد الذي هو اقرب رتبة واقوم صلاحية داودها
فلا اختصاص للانسان بهذه الصلاحية بل ولا لشيء من الموجودات واما
الثالث وهو ان يكون تلك الحقيقة هي الوجود المتعين بجميع التعينات وساير
الصفات والاضافات فلانه ح يلزم ان لا يصلح لمظهريتها الا مجموع
العالم الكبير بجميع اجزائه فان له ايضا صورة وحدانية لان مجموع اجزاء العالم

التقدم م

الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية مثل مجموع الانسان المتالف
من النفس المجردة والقوة العاقلة والخادمة والبدن المادي الانساني فلو صح
ان يقال ان صهنا اي في العالم الكبير وحدة حقيقية وصورة طبيعية نوعية مدبرة
المستقرة الموحدة لجميع اجزاء المدركة لها جميعا اي كلياتها وجزئياتها على ما
يقولون به فانه خلاف مذهب السائل مع ان من جملة اجزاء العالم انواعا غير متناهية
وجد بعضها في الازمنة الماضية ثم انعدم بالكلية كالحوادث ووجد بعضها في الازمنة
الحاضرة ثم انما ينعدم بالكلية في الازمنة المستقبلة كالحوادث المقارنة لهذا الان
ووجد البعض الباقي منها في الازمنة الاتية مع انه لم يوجد في الازمنة الماضية والحاضرة
لكنه انما يصير متوحشا بعد زمان بالكلية كالامور المقارنة للازمنة المستقبلة من الممكن
جميع الكمالات الممكنة لنوع الانسان لا يمكن حصولها لشخص واحد من اشخاص الكاملين
من ذلك النوع لان افراد ذلك النوع مختلفون بحسب الاستعدادات الموجودة في الازمنة
الغير المحدودة فلو حصل لواحد منها جميع كمالات النوع يلزم ان يكون ذلك جامعا الما
لا تتناهى وذلك مح واذا كان الامر على هذا الوجه فلا يمكن ان يجعل فرد منهم مظهرا
التامة فقوله فلا يمكن جواب الشرط المذكور اي لو صح ان يكون الوحدة الحقيقية مدركة
ومتصرفة في العالم الكبير المشتمل على الاجزاء الغير المتناهية المستدعي كل منها للكمالات
الغير المتناهية لا يستحيل ان يجعل فرد من افراد تلك الاجزاء من المظاهر التامة المتناهية
الكاملة بالنسبة الى صورة تلك الحقيقة السارية في العالم الكبير بجميع اجزائه وكمالاتها

الانبياء
وكمالاتها وكيف لا يستحيل ذلك وانتم ذاهبون الى ان الكمالات المخصوصة بخاتم
لا يمكن حصولها لنبي اخر والكمال الذي بخاتم الاولياء ايضا لا يمكن حصوله لولي
اخر من الاولياء فكيف يمكن ان يكون واحد من تلك الاجزاء الاخر **قال**
وح لو صح ان يجعل ذلك المظهر جميع اجزاء العالم الذي من جملة الانسان واشخاصه ثم ان
ادراك انها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات على النسق المذكور لو لم يكن من الكمالات
الحقيقية المرغوب فيها المطلوب لذاتها لم يصح ان يكون علة غائية لايجاد العوالم
على ما ذهبتم اليه ولا ينبعث نحوه الارادة المخصصة والمحبة الالهية الذاتية ولو
وجب ان يكون من جملتها لتوقف الواجب لذاته في شيء من كمالاته الحقيقية على غيره
الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشاته فلم يكن الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته
فلئن قلتم ان توقف في ذلك الكون الجامع لا يمكن ان يكون من حيث هو مغاير اياه
قلنا ان توقف عليه من جهة اشتماله على جميع القوابل والمظاهر وانضمام بعضها
الى البعض وما يشبهه ولا شك ان الكون الجامع من هذه الجهة مغاير له **اقول**
بهذه تتم الايراد المبطل للمراتبه والمظهرية مطلقا وبيان ذلك انه قد تبين ان حقيقة
الانسان لا يصلح لتلك المظهرية فلو جعل الصالح لها هو العالم الكبير بجملة اجزائه
الكيانية والالهية يلزم المحذور فانه لو صح ان يجعل مراة الحقيقة الحقة الواجبية العالم
الكبير اعني جميع اجزاء العالم الذي يكون من جملة الانسان واشخاصه في ادراك تلك
الحقيقة ذاتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات الاسمائية على النسق المذكور الذي

اوراد الانسان الذي هو احد اجزاء العالم الكبير المشتملة
على جميع افراده وكمالاتها على تقدير ان يمكن
حصول كمالات واحد منهم

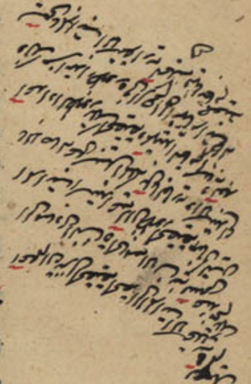
المؤثرة م

على م

هو عبارة عن ظهورها لسائر مراتب العالم حتى المحسوسات في نشأة جامعة لم تبق
الظهور والاظهار جائزة لمنقبتي الشعور والاشعار اعني نشأة الحقيقة الانسانية
لو لم يكن من الكمالات الحقيقية المؤثرة المرغوب فيها المطلوبة لذاتها لم يصح ان
يكون علة غائية لايجاد العوالم باعثة للحركة الحبية الايجادية على ما ذهبتم اليه وح
يجب ان لا ينبعث نحوها الارادة المخصصة والمحبة الذاتية الالهية ولو وجب ان
يكون من جملتها للزم ان يكون الواجب لذاته محتاجا في شيء من كمالاتها الحقيقية
على غيره الممكن بحسب ذاته الحادث من جهة نشأته متوقفا كمالاته عليه فاذا كان
مراتب العالم يستدعي الادراك المذكور المستلزم لاحتياج الواجب وتوقفه في كمالاته
على غيره فلو صح مرتبته لزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته فقوله
فلم يكن الواجب لذاته واجبا من جميع جهاته جواب الشرط المذكور ثم اورد على هذا
الكلام بان توقف تلك الحقيقة في كمالاتها على الكون الجامع الى النشأة الانسانية
لا يمكن ان يكون من حيث هي مغايرة لها فانها بهذه الحيثية معدومة مطلقا كما مر
غير مرة فلا يصح ان يكون موقوفا عليها الكمالات الواجبة فاجاب بان توقفها
على النشأة انما هو من حيث اشتمالها على جميع القوابل والمظاهر المتكثرة حتى
يصح ان يكون مظهر الحقايق الاسماء وخصوصياتها ومن حيث اشتمالها على النسب
الانضمامية التي لبعضها الى البعض وما شبه تلك النسب الانضمامية من انواع النسب
مثل التنافي والتقابل الموجب لتخالف اشعة الاظهار وظلال الظهور

باسمه سبحانه

الظهور حتى يصلح لان يكون مظهرا لتلك النسب الواقعة بين تلك القوابل فان
خصوصيات القوابل انما يعرف بالنسب ولا شك ان الكون الجامع من هذه الحيثية
مغاير للواجب ضرورة من جهة الكثرة الامكانية العدمية **قال**
ثم انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان الى حد الكمال الحقيقي لا يمكن الا
بانحلال العقد والتخلص عن القيود وبحصول الانطلاق والوصول الى حد
الاطلاق فيكون الكمال الحقيقي والادراك الحقيقي العيني لا يحصل عندهم
للسالكين ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق فالادراك والعلم الذي هو الكمال
عندهم ما ينكشف لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط سائر القوى الجسمانية
المدركة والمعينة على الادراك عن التاثير والفاعلية وتوجه القوى القدسية
والعاقلة بالكلية نحو القدس وانخراطها في سلك الملأ الاعلى من الارواح
المجردة وكونها بمعزل في تلك الحالة عن استعمال تلك القوى الجسمانية وح
فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات الحسية والخيالية والوهمية والفكرية
بل هذه الادراكات عندهم مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم لاتفاقهم
على ان حصوله لا يمكن الا بقهر القوى الطبيعية وتقوية القوى العقلية وتبديل
الاخلاق السيئة بالحسنة وملازمة الافعال الجميلة وح كان الانسان الكامل
هو المشارك للعقول المجردة والارواح العالية فلا يمكن ان يقال انه هو الكون الجامع
اذ لا يوجد فيه ما هو مثل العقارب والمردة ولا ما يماثل السباع و[illegible]



والبهايم والحشرات الموذيه ومن البين انه لما يوجد فيه ما تماثل الافلاك
والكواكب الغير القابلة للخرق والالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار والدوام مع
عدم عروض الانقطاع **اقول** ما سبق من الاشكالات انما هي متعلقة بالقسم
النظري من علومهم وهذه الايرادات متعلقة بالقسم العملي منها من جملتها
انهم قد اتفقوا على ان وصول الانسان الى حد الكمال الحقيقي اي بلوغه الى
مرتبة حقيقته الجامعة لساير الاسماء والحقايق كما عرفت لا يمكن له الا بعد
انحلال العقد الحاصلة له عند تطوره بالاطوار الاستعدادية والاستقرارية
والتخلص عن القيود الحاصلة له في تلك المراتب مما اكتسب من كل منها
حين تلبسه بها وبصورته بحسبها حتى يدخل في الاطلاق الاصلي ويحصل
له الوصول الى الاطلاق الذاتي الذي هو مقتضى تلك الحقيقة فيصل الى الكمال
الحقيقي الذي هو ادراك الحقايق على ما هي عليه ادراكا حقيقيا عينيا فانه
لا يحصل لاحد من السالكين هذه المرتبة عندهم ما لم يصلوا الى مرتبة الاطلاق
فان الادراك الذي في كل مرتبة انما هو بحسبها مشوب باحكامها الحاجبة
بها فالادراك الحقيقي والعلم اليقيني الذي هو الكمال عندهم ما ينكشف
لهم عند الوصول الى هذه المرتبة وسقوط ساير القوى الجسمانية المدركة
والمعينة على الادراك عن الفاعلية والتاثير لئلا يختلط المدركات
الحقيقية الكلية باحكام تلك القوى من العوارض الخارجية الحاجبة واللواحق

واللواحق الملاويه المانعة عن ادراك الحقايق ويبقى على صرافتها الاطلاقية
حتى تمكن القوى القدسية العاقلة للتوجه بالكلية نحو القدس والانخراط في
سلك الملا الاعلى من الارواح المجردة والعقول المقربة لتحصيل وجوه
المناسبات من دوام ملاحظة المبدا الحق والاستخلاص عن وجوه
ما به التماير كما ذكر ولا يخفى انه ح بمعزل في تلك الحالة عن استعمال القوى
الجسمانية واذا كان الامر على هذا الوجه فلا اعتبار عندهم بمثل هذه الادراكات
من الحسية والخيالية والوهمية والفكرية بل هذه الادراكات كلها يكون عندهم
مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي لديهم وايضا اتفاقهم على ان الكمال
الحقيقي لا يمكن تحصيلها الا بقهر القوى الطبيعية وتقوية القوى القدسية
وتبديل الاخلاق السيئة بالحسنة وملازمة الاعمال الجميلة يلزم منه ان
يكون الانسان الكامل هو المشارك للعقول المجردة والارواح الكاملة
في تمام الصفات فلا يمكن ح ان يقال انه الكون الجامع اذ لا يوجد
فيه على هذا التقدير ما هو مثل العفاريت والمردة ولا ما يماثل السباع
والوحوش والبهايم والحشرات الموذيه ما دام في هذه المرتبة ومن البين
ايضا انه لا يوجد فيه مطلقا في جميع مراتبه ما يماثل الافلاك والكواكب الغير
القابلة للخرق والالتيام المتحركة على سبيل الاستمرار والدوام مع عدم
عروض الانقطاع لشهادة بديهة العقل بانه ليس في الانسان شيء كذلك

قال ثم ان من البين ان الكمال الذي يقولون به كالامر الممتنع لانه لو وصل
اليه السالك وادركه لما امكنه ان يعقله بالقوة العاقلة لاتفاقهم على ان العقل
يستحيل ان يدركه لكونه من الاطوار التي فوق العقل فامتنع ان يصل اليه القوة
العاقلة فامتنع ان يتعلق به شيء من القوى الجسمانية المدركة بالحفظ والاحساس
والتخيل والمحاكاة وهذا بين لا يحتاج الى بيان زايد فامتنع ان يعبر عنه بشيء
من العبارات على ان تجرد القوى الناطقة القدسية عن القيود الطبيعية لا يتحقق
الا بالموت ولا يتحقق بالاعراض عنها بعدم التفاتها اليها والى مقتضياتها وافعالها
وغاياتها وبان انحصار النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها
وصيرورتها في حكم العدم ثم ان الروح الناطقة لا تتجرد بالموت عن كثير من القيود التي
هي من لوازمها وكالاجزاء بالنسبة اليها **اقول** هذه شبهة اخرى يدل انه على امتناع
حصول غايتهم المطلوبة والوصول الى غرضهم المرغوب فيه المسمى بالكمال عندهم وذلك
لان الكمال الذي يقولون به كالامر الممتنع لان حصوله يستلزم امتناع ادراكه وكلما
كان حصوله مستلزما لامتناع ادراكه فهو يكون ممتنع التحصيل فيكون الكمال المطلوب
عندهم امرا ممتنع التحصيل فيكون ممتنعا وبيان ذلك ان من الاصول المقررة
عندهم ان الكمال الحقيقي المطلوب لديهم لو وصل اليه السالك وادركه لما امكنه
ان يتصور ذلك بالقوة العاقلة ويحاط بالصورة العقلية فان الاراء متفقة
على ان للعقل طورا خاصا في الادراك لا يمكنه ان يتجاوز عنه كما ان لكل من

ساير المشاعر فان لكل منها مرتبة مخصوصة في الادراك ومدركات خاصة بها لا تتعلق
ادراكاتهم الا بها في تلك المرتبة خاصة فللعقل ايضا مرتبة مخصوصة في ادراكه ومدركات
خاصة بها لا تتجاوز ادراكه عنها وكما ان البصر مثلا لا يقدر ان يتجاوز عن ادراك
الكيفيات المبصرة ويدرك الاصوات والشم فكذلك العقل لا يمكن ان يتجاوز
عن ادراك الكليات المعقولة ويدرك الحقائق الكشفية والمعاني الذوقية فاذا
امتنع ان يحاط الكمال المذكور بالصورة العقلية فامتنع ان يتعلق به شيء من القوى
الجسمانية المدركة ويختص بحفظه واحساسه وتخيله ومحاكاته لان القوة العقلية
المجردة التي هي اقرب القوى الى حضرة القدس وابعدها عن اللواحق المادية والعوارض
الخارجية لا يدركها فهذه القوى الجسمانية التي انما يدرك الاشياء محفوفا بالعوارض
واللواحق احرى بذلك وهذا بين لا يحتاج الى بيان زايد واذا كان كذلك امتنع
ان يعبر عنه ايضا بشيء من العبارات لان الالفاظ انما وضعت بازاء المعاني
المعقولة فما لم يعقل لم يكن مدلولا للالفاظ لان دلالة الالفاظ على المعاني
انما يكون بعد تعبيرها بالالفاظ والتعبير مسبوق بتعقل المعاني وانطباعها في
الحافظة ثم تخيلها في المتخيلة ومحاكاتها بما يحاذيها من الالفاظ واحساسها بالحس
المشترك وتعبيرها بذلك عنها فما لم يكن المعنى معقولا ومتخيلا لم يمكن ان يدل عليها
بالالفاظ المحسوسة والاشارات الوضعية واذا تقرر هذا ظهر انه يمتنع ان يعبر
عن تلك الغاية التي هي الكمال عندهم بشيء من العبارات فيكون من الممتنعات

والمعدومات الصرف ضرورة لان كل ما ليس بممتنع ومعدوم صرف فهو صالح لان
يعبر عنه فانعكس الى قولنا كلما امتنع ان يعبر عنه فهو ممتنع ومعدوم صرف وايضا
فان تجرد القوة الناطقة القدسية عن القيود الطبيعية التي هي مبدأ الاخلاق الردية
والافعال الرذيلة على ما التزموه لكونه شرطا للكمال عندهم لا يتحقق الا بالموت
ولا يمكن تحققه بمجرد الاعراض عنها وعدم التفات النفس اليها والى مقتضياتها
وافعالها وغاياتها فان الملكات الطبيعية لا يمكن ان تتخلف عن الشخص بمجرد النفورات
والافعال المضادة لها وما قيل ان دوام ملاحظة المطلق يوجب رفع القيود
ليس كذلك فان انحصار النظر في الامر المطلق ودوام الملاحظة له لا يوجب رفعها
وصيرورتها في حكم العدم فان الامور الثابتة بالطبع اللازمة لخصوصيات المراتب
المتباينة اياما وجودا وتحققا لا يمكن ان يرتفع بمجرد امر اعتباري كتصوري من الملاحظة
والمراقبة ونحوهما فحاصله ان الروح الناطقة ما دامت ايضا لا تتجرد عن كثير من القيود
التي هي من لوازمها وكالاجزاء بالنسبة اليها فكيف بدونه **قال** بل انا
نقول ان الكمالات العقلية المستندة الى الحجج القوية والبراهين القاطعة الحاصلة
للنفس الناطقة بالافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن واعتدال امزجة سائر الاعضاء
والقوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية لو صح ان يقال انها من المناقشات والخيالات
الفاسدة والحجب المانعة للوصول الى الكمالات الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات
الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ المعينة بالاصوات القوية المحللة للارواح النفسانية

النفسانية المدهشة للحواس البشرية لا سيما عند التخلي عن الخلائق والسكون في المواضع
المظلمة وتناول الاغذية الردية المولدة للكيموسات الفاسدة في الاوقات المضرة
وملازمة الطريقة المسماة عندهم بمخالفة النفس من جملة الادراكات الحاصلة
لارباب الماليخوليا والممرورين الذين يحكمون بثبوت ما لا تحقق له في الاعيان بسوء
ظنهم وفساد افكارهم ويشاهدون صورا واصواتا لا وجود لها في الخارج اصلا
لانحراف امزجتهم وفساد بنيتهم واما الحالة المسماة عندهم بمخالفة النفس فهي
بالحقيقة ايلام للروح واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجففين للدماغ
واجزائه المخرجين لامزجة الاعضاء والارواح والبدن عن الاعتدال وبارتكاب
الالام والمشقات وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية
تقتضيه بعيد الحزن والبكاء والهم والخوف والبؤس والذلة وقلة الحمية والفقر
والمسكنة وسقوط الهمة ونفي السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذة
البدنية والروحانية فهذه الحالة لا شك انها مسقطة للطبيعة مضعفة للقوة
موجبة لانحراف الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لامراض كثيرة
بعضها بدنية وبعضها نفسانية معدة لقرب الموت وزوال القوة بالضرورة
فالادراكات المتفرعة على هذه الطريقة لا شك انها من جملة الادراكات الفاسدة
اقول هذه اشارة الى الشبهة المذكورة في البيان صدر الرسالة من ان
القطع بما يخالف العقل ضرورة مما يدل على استحكام سوء المزاج وبيان ...

الكمالات العقلية الحاصلة لاهل الاستدلال المستندة الى الحجج القوية والبراهين
القاطعة الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الافكار الصحيحة عند اعتدال مزاج
البدن واعتدال امزجة ساير الاعضاء الآلية من موضوعات القوى الادراكية
وما يعاونها من القوى الحيوانية والنفسانية والطبيعية بدون تحريك شي منها
وميلها عن كيفيتها الاعتدالية التي هي صورة الوحدة الحقيقية ومحل ظهورها
ومصدر ساير الاوصاف الحقة والاثار الصحيحة من الكمال الحقيقي والادراك اليقيني
فلو صح ان يقال انها من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول
الى الكمالات الحقيقية لصح ان يقال ان الادراكات الحاصلة من تكرار بعض الالفاظ
المعينة بالاصوات القوية المحللة للارواح النفسانية التي هي موضوعات العلوم
والادراكات المدهشة للحواس العشرية المعاونة اياها في صدور اثارها الكاملة
ولاسيما عند التخلي على الخلاء والسكون في المواضع المظلمة وتناول الاغذية الردية
المودية للكيموسات الفاسدة في الاوقات المضرة وملازمة الطريقة المسماة عندهم
بمخالفة النفس المعلوم بطريق التجربة والقياس العقلي ان ارتكاب شي من ذلك
مزيد في القوة الخيالية والوهمية بميل الصورة الاعتدالية الدماغية عن حدتها
المزاجية اللطيفة الانسانية الى اليبوسة الكثيفة الحيوانية فمواظبة تلك الامور
واستدامتها لا شك انه يفضي الى غلبتها على الطبيعة واستيلاء المرة السوداء
على ساير القوى المدركة فيكون الادراك الحاصل لهم ح من جملة الادراكات الحاصلة

جذام

الحاصلة لارباب الماليخوليا والممرورين الذين يقطعون بثبوت ما لا تحقق له في
الاعيان بسوء ظنهم وفساد افكارهم باختلال الصورة الاعتدالية التي هي الات
تلك القوى ولذلك يشاهدون صورا واصواتا لا وجود لها في الخارج اصلا لكون
امزجتهم عن الاعتدال وفساد بنيتهم بطريق الاختلال وذلك لان ظهور علامات
الامراض عقيب ارتكاب اسبابها مما يفيد الجزم بوقوعها ضرورة واما الحالة المسماة
عندهم بمخالفة النفس فهي بالحقيقة ايلام للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف
ما تشتهيه واتعاب للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجففين للدماغ واجزائه التي
هي الات القوى النفسانية الفكرية المخرجين لامزجة الاعضاء الآلية والارواح
النفسانية بل والبدن كله الذي هو موضوع جميع القوى عن الاعتدال وارتكاب
الالام والمشقات وترك الراحات بالاختيار وتعذيب النفس بتحصيل ملكة نفسانية
تكلفية يفيد الحزن والبكاء والهم والخوف والبوس والذلة وقلة الحمية والفقر
والمسكنة وسقوط الهمة بارتكاب الامور الخسيسة والاوضاع الشنيعة واحتمال
اذى الناس وغير ذلك مما يرتكبه الملامية منهم وهذه كلها مع انها من الاخلاق
الخسيسة الواقعة في طرف التفريط من العدالة الحقيقية الكمالية تنفي السرور والفرح
واعتدال المزاج الموجب للذة البدنية والروحانية الذي به قيام العلاقة الحيوانية
فهذه الحالة لا شك انها مسقطة للطبيعة مضعفة للقوة موجبة لانحراف
الامزجة الانسانية عن الحالة الاعتدالية مفيدة لامراض كثيرة بعضها بدنية

من م

البدنية

وبعضها نفسانية كما سبق معدة لقرب الموت وزوال القوة بالضرورة فالادراكات
المتفرعة على هذه الطريقة لا شك انها من جملة الخيالات الفاسدة والادراكات الباطلة
قال قلنا ان المظهر الكامل هو الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر في ساير
المراتب الموجودة فيه فان المرتبة الاولى يوجد فيها العلم بالذوات وبساير الصفات
والتعينات والمهيات علما عينيا اجماليا غير تفصيلي وفي المرتبة الثانية يوجد
فيها العلم بالجميع علما عينيا تفصيليا وفي المرتبة الثالثة يوجد تلك المعاني وجودا
عينيا تفصيليا ويدرك فيها الجميع بعده ضروب من نوع الادراك وفي المرتبة
الرابعة يوجد فيها جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الجمعية
الاحدية الجمعية الحقيقية الكمالية لا يتصور الزيادة عليها من جهة التمام والكمال فظهر
ان الصور الكلية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي
كذلك الا في هذا المظهر فتامل ذلك قوله فيكون ادراك بعض الصور والاسماء تفصيليا
عينيا هو دون ان الحقيقة السارية في الكل يدرك بذاتها ذاتها وما عداها
من لوازم ذاتها علما عينيا اجماليا في الانسان الكامل والكون الجامع المتضمن
لساير المظاهر المشتمل على جملة ما ذكر من المراتب وانما يدرك الامر جميعا فيه
ببعض التعينات والاسماء الالهية ادراكا عقليا تفصيليا على حسب بعض
ما فيه من القوابل ويدرك كما انه ببعض تعينات واسماء اخر ادراكا وهميا وخياليا
على حسب بعض ما فيه من قوابل اخر ويدرك انه بتعينات واسماء اخر ادراكات

التي هي

ادراكات حسية على حسب ما فيه من القوابل التي يتعلق بتلك التعينات فهي انما
يدرك الكل بالكل بحسب ما فيه من الكل ادراكا تاما كاملا لا مزيد عليه فتامل ذلك
اقول هذا شروع في دفع تلك الشبهة على الترتيب فبدأ اولا بجواب الشبهة
القائلة بعدم صلاحية الانسان لان يكون مظهرا كاملا وان استحقاقية غيره من
التعين العلمي والعقل الاول والعالم الكبير لتلك المظهرية اكثر وبيانه ان المظهر
الكامل عبارة عن الكون الحاصر لجميع المظاهر التي في ساير المراتب الموجود فيه وهذا
هو النشأة العنصرية الانسانية لا غير فانها اخر تنزلات المظاهر الواقعة
في اخر تنزلات المراتب وقد عرفت ان كل مظهر سافل شامل للعالي وكل مرتبة
سافلة شاملة للعليا بما فيها من المظاهر فيكون الانسان العنصري هو الحائز
لساير المراتب والمظاهر فلا يصلح للمظهرية المذكورة الا هو لان المظهر الكامل الذي
هو عبارة عما يصلح لان يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الالهية والعوالم الكيانية
يجب ان يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكلية المذكورة انموذج خاص به يكون
ذلك عنده كالنسخة الجامعة لساير جزئيات تلك المرتبة الهية كانت او كونية
اذ لكل فرد من افراد المظاهر الجزئية مرتبة خاصة يظهر بخصوصيته الخاصة به فيها
ولا يظهر في مرتبة اخرى ذلك الظهور فان الكل وان كان له ظهور في الكل لكن
بحسبه ومن حيثيته ومع ذلك يكون له احدية جمع الجميع التي بها يصلح لمرآتية
الحضرة الواحدة الحقيقية وذلك مختص بالنشأة العنصرية الانسانية فانها

لما كانت اخر تنزلات الوجود فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها اليها في مرورها
عليها انموذج جامع ونسخة شاملة لظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة صالحة لان يكون
مراة لما فيها عندها فيكون نشاتها هذه عبارة عن مجموعة مشتملة على جميع هذه النسخ
والانموذجات والمرايا مع احدية جمع الجميع • من كل شي لبه ولطيفه •
مستودع في هذه المجموعة • فاذا عرفت هذا علمت ان المرتبة الاولى اي التعين
الاول العلمي لا يصح لتلك المظهرية وان كانت جامعة لجميع المراتب فان ما يوجد فيها
من المظاهر والمراتب غير متمايزة بعضها عن البعض ولا تميز عنها ايضا فيكون ذلك
الظهور علما عينيا اجماليا لا تفصيليا وكذلك المرتبة الثانية اي العقل الاول
فانه وان كان لها ايضا جامعية توجد فيها صور الجميع متمايزة اذ علمه بالجميع علم عيني
تفصيلي لكن تلك الصور المتمايزة انما هو الصور التي بحسب مرتبته الخاصة فقط و
كذلك المرتبة الثالثة وهي ههنا العالم الكبير فانه وان كان يوجد فيها تلك المعاني وجودا
عينيا تفصيليا ويدرك فيها الجميع ايضا بعده ضروب من نوع الادراك لكن
قد فاته احدية جمع الجميع واما المرتبة الرابعة التي هي النشاة العنصرية الانسانية
فيوجد فيها جميع ما في هذه المراتب لاشتمالها على جميع المراتب بما فيها من المظاهر
مع معنى الاحدية الجمعية الكمالية التي لا تصور عليها المزيد من جهة التمام والكمال
لانها تحصل للحضرات الالهية مع العوالم الكيانية صورة وحدانية جامعة لجميع المظاهر
بحيث لا يشذ منها في الوجود شي اصلا فظهر من هذا التحقيق ان الصورة الكلية

الصورة الكلية الظاهرة بحسب احدية جمع جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من
حيث هي كذلك الا في هذا المظهر التام الانساني وما قال السائل ههنا من انه
يلزم ان يكون ادراك بعض الصور والاسماء تعقليا لا عينيا فلا يصلح لان
يكون مراة جامعة للجميع مردود فان الحقيقة السارية في الكل الظاهرة به لها في
هذه النشاة الجامعة نوعان من الادراك ادراك من حيث الحقيقة الظاهرة ذاتها
وما يلزمها اي ادراك بذاتها ذاتها وما عداها من الاسماء الالهية الوجوبية والكونية
الحقايق
الامكانية وذلك بان يدرك سائر الشؤون في شان جامع من حيث انها ادراكا
اجماليا وهو الكون الجامع الانساني المشتمل على ساير المراتب بحسب حقيقته الكاملة
ودايرته المحيطة بالقوسين المذكورين حسبما عرفت غير مرة وادراك اخر لذاتها
لكن لا من حيث الحقيقة الظاهرة اي بذاتها بل من حيث المظاهر وتعيناتها ادراكا
تفصيليا عينيا كما عرفت تحقيقه في تفصيل معنى الكمال الاسمائي لكن لهذا النوع
من الادراك افراد مختلفة الحقيقة في كل مرتبة اذ الحقيقة في كل مرتبة انما تدرك ذاتها
من حيث تلك المرتبة بادراك يناسب تلك المرتبة فان الادراك الذي بالحقيقة
من حيث المرتبة لا بد وان يكون لها فلا بد من ادراك يكون مبدأ من تلك الحيثية الاترى
انها تدرك ذاتها من حيث بعض تعيناتها الامكانية والاسماء الالهية من الكليات
ادراكا تعقليا تفصيليا فقط على حسب ما فيه من القوابل الكلية ويدركها ايضا
من الحيثية المذكورة من تعينات واسماء اخر كما اذا احسست بعض اللواحق

المشخصة
الجزئية والعوارض الشخصية من الامور المعنوية والمثالية فيدركها ببعض تعينات
القوى ومظاهر المشاعر ادراكا وهميا وتخيليا على حسب بعض ما فيه من القوابل
الجزئية ويدركها ايضا بتعينات واسماء اخر كما اذا اختصت باللواحق الجزئية
الصورية والعوارض المشخصة الخارجية فيدركها بتعينات القوى الحساسة والمشاعر
الظاهرة ادراكات حسية كل ذلك بحسب ما فيه من القوابل التي يتعلق بها تلك
التعينات من القوى والمشاعر وانما تعرض للصورتين الاوليين المحيثيتين دون
الاخيرة لان المشاعر الظاهرة التي اختصت في هذه الصورة بالادراك متعلقها
بالذات انما هي الصورة الكونية والعوارض الامكانية واما الحقائق الاسمائية
والجواهر الوجوبية فلو تعلقت بها لايكون ذلك الا بالعرض والواسطة لا بالذات
فمتعلق مدارك هذه الصورة لايكون الا جنبية واحدة من جنبتي الحقيقة وقوسا
واحدا من قوسي الدايرة واذا عرفت المقدمات تحققت ان الحقيقة الحقة بحسب
هذه النشأة العنصرية الانسانية التي هي مجموعة من نسخ جميع المراتب تطلع على كل
منها بمطالعة نسختها الخاصة بها فيدرك الكل ح بالكل بحسب ما هو فيها من الكل
ادراكا تاما كاملا فانها باحدية جمع هذه المجموعة بيده كاحدية جمع الكل فيكون ادراكا
جامعا بين الجمع والتفصيل فلا يكون اتم منه وقوله فتامل ذلك اشارة الى هذه النكتة •
كل كلي بكل كلك مشغول مظلي اليك يهب شكا **قال** ولابد ان يراد
بحقيقة الكل وصورة الوجود المتعين بساير التعينات التي بها يكون مصدر الجميع

مصدر الجميع الافعال الكمالية وجملة الاثار الفعلية ولاشك ان الانسان من حيث
هو حاصر لجميع القوابل العلوية والسفلية الروحانية والمثالية والطبيعية الجسمانية
على سبيل الجمع والتركيب والامتزاج الحقيقي فهو بهذه الحيثية انما يصح ان يصير مظهرا
لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحيثية المذكورة على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي فلو قيل
الوجود المتعين بجملة التعينات الانفعالية لا يغاير حقيقته وصورته بالحقيقة
وح يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر على ان حمل الحقيقة المتعينة بالتعينات
الفعلية صورة له دون الحقيقة المتعينة بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات
الباردة فان صورته ح ليست الحقيقة الجامعة لساير التعينات بل هي الحقيقة المتعينة
ببعض التعينات قلنا ان الحقيقة الماخوذة بالتحققات والوجوه الوجوبية والاعتبارات
الشريفة التي بها تحقق الحقيقة والمبدائية غير الحقيقة الماخوذة بالوجوه الامكانية
التي بها تحقق الخلقية والمعلولية على ان حقيقة الحقائق الحقية لا يغاير حقيقة الحقائق
والتحققات الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات
هي الباطنة وببعض الاعتبارات هي الظاهرة وبعضها هي المظاهر وبعضها هي
المجالي والكل واحد من جهة الحقيقة المطلقة والذاتية الغير المقيدة وبينها اختلاف
من جهة الاضافات والنسب الاعتبارية **اقول** هذا جواب الشبهة الموردة
في نفي المظهرية مطلقا وذلك انه تحقق بعد تمهيد مقدمة وهي ان الحقيقة المطلقة
التي هي حقيقة الحقائق لظهورها بالتعين الاول واقتضائها الوحدة الذاتية

التعينات

فلا اندمجت فيها الكثرة فلا ظهور ح للاسماء المشعرة بالكثرة من انواع المتقابلات
كالظاهرية والمظهرية والحقية والخلقية فلا ينسب اليها الصورة ح ولا غيرها من
الاسماء المتقابلة اصلا ثم اذا ظهرت في التعين الثاني وتمايز العلم عن الوجود والظاهر
من الباطن وانفصل قوس الوجوب عن قوس الامكان ح ظهرت المتقابلات
من الاسماء وتمايزت الحقية عن الخلقية والظاهرية عن المظهرية فيمكن ان يطلق عليها
اسم الصورة اذا تقرر هذا فنقول نحن نختار من صور الترديد الذي بنيها السائل
وابتنى عليها الشبهة ان صورة الكل وحقيقته هو الوجود المتعين بسائر التعينات
التي بها يكون مصدرا لجميع الافعال وجملة الآثار الفعلية لا الانفعال فح لا يكون هذا الوجود
متعينا بسائر التعينات بل بالتعينات الفعلية منها فيكون بعض التعينات وقد
ابطله البراهين السالفة كما سبق الاشارة اليه ولا يكون الصورة ايضا صورة للكل
بل انما يكون صورة للبعض فقط لانا نقول ان سائر التعينات مندرجة في هذه
الصورة فيكون صورة للكل ح فان تعين جميع الافعال الكمالية وجملة الآثار الفعلية
داخلة في تلك التعينات المعينة لتلك الصورة حسبما اشار اليه لكن من حيث
الفعل لا من حيث القبول وتحقيق هذا الكلام ان سائر التعينات اللاحقة
للوجود من الفعلية والانفعالية متحدة بالذات والحقيقة لكن تتمايز بالاعتبار
فقط وذلك ان الافعال الكمالية والآثار الفعلية المذكورة ان اعتبر صدورها
من المبدأ فلا بد من حصول نسبة مهمّا بينها وبين المبدأ فان اعتبر عروض

باسمه سبحانه

عروض تلك النسب ولحوقها اياه يسمى بالتعينات الفعلية والوجود الملحوق
بسائر التعينات الفعلية والوجود الملحوق بسائر التعينات بهذا الاعتبار
هو صورة الكل الظاهر وان اعتبر عروضها للانفعال والقوابل ولحوقها اياها
فالوجود الملحوق بسائر التعينات بهذا الاعتبار هو صورة المظهر القابل
والانسان الكامل مظهر من هذا ان الانسان من حيث هو حاصر لجميع القوابل
العلوية والسفلية من الروحانية والمثالية والطبيعية الجسمانية واحدية
جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب الحقيقي الامتزاجي فليس مثل ان الوجود
المتعين بجملة التعينات الانفعالية حسبما قلتم لا تغاير حقيقته صورته بالحقيقة
وح يرتفع الفرق بين الظاهر والمظهر فلا يكون الظاهر ظاهرا ولا المظهر مظهرا
مثل ان جعل الحقيقة المتعينة بالتعينات الفعلية صورة للكل دون الحقيقة
المتعينة بالتعينات الانفعالية مع انه من التحكمات الباردة يستلزم
خلاف ما ذهبتم اليه من جامعية الحقيقة المطلقة لجميع التعينات فان صورته
ح ليست الحقيقة الجامعة لسائر التعينات بل هي الحقيقة المتعينة ببعض التعينات
قلنا ان الحقيقة في حضرة التفصيل المأخوذة بالتحققات والوجوه الوجوبية
والاعتبارات الشريفة التي تحقق الحقية والبدائية غير الحقيقة المأخوذة
بالوجوه الامكانية التي تحقق الخلقية والمعلولية من الاعتبارات الشريفة
التي تحقق بها الحقية والبدائية غير الحقيقة المأخوذة بالوجوه الامكانية

بجملتها م
والامتزاج الحقيقي فهو بهذه الحيثية انما يطلق الصغير
لتلك الصورة بذلك الاعتبار والحقيقة المذكورة
بجملتها واحدية جمعيتها على سبيل الجمع والتركيب م

بهاهم
بهاهم

التي بها تحقق الحقيقة والمعلولية من الاعتبارات الحسية فعلم ان ذلك الجعل والتخصيص التلبيس
من التحكمات الباردة واما ما قيل من عدم جامعية الصورة المذكورة واستلزام
خلاف ما ذهبوا اليه فليس كذلك فان ما ذهبوا اليه من الاطلاق والجامعية المذكورة
انما هو في حضرة الجمع الذي هو حقيقة الحقائق ولا تفصيل هناك اصلا فان حقيقة
الحقائق الحقية لا غير حقيقة الحقائق الخلقية من جهة الحقيقة المطلقة الجامعة كما
سبق آنفا فتلك الحقيقة ببعض الاعتبارات هي الباطنة وببعض الاعتبارات
هي الظاهرة وبعضها هي الظاهر وبعضها هي المظاهر والكل واحد من جهة الحقيقة
المطلقة والذاتية الغير المقيدة وليس بواحد من جهة الاضافات والنسب
الاعتبارية التي حصلت لها في حضرة التفصيل كما مر تحقيق بعض تلك الحيثيات
وتفصيل احكامها نثرا عرفا في المقدمة فليتذكر **قال** ونحن قد بينا في
العلوم الحقيقية الاصلية ان من الممكن ان يتألف من جزئيات العناصر ابدان
معتدلة ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة تحصل عنها افعال تحصل من امتزاجها
واختلاط بعضها بالبعض احوال اعتدالية وتنبعث تلك القوى عن نفوس
مجردة هي كالصورة لتلك الابدان المعتدلة وتحصل من مجموع البدن والنفس
المجردة وحدة حقيقية ونوعية طبيعية تصدر عن ذلك المركب الحقيقي افعال طبيعية
يمتنع صدورها عن مبادي متكثرة من حيث هي متكثرة غير واحدة بالوحدة الحقيقية
وان من الممتنع ان يحصل من كلها اتمام مركبات حقيقية كما ان من الممتنع ان يحصل

ان يحصل منها ومن الافلاك والكواكب والمبادي الموجدة لها والجواهر المجردة التي
هي كالصور النوعية بالنسبة اليها مركبات حقيقية وانواع طبيعية وان امكن ان يحصل
لها وحدة اجتماعية لكن تحقيق البحث في هذا الموضع وتوضيح الحجج وتقرير البينات
لا يحتمله هذا المختصر **اقول** هذا اشارة الى دفع الوجوه المذكورة في الشبهة
الدالة على استحالة مظهرية فرد من افراد العالم الكبير وجزئي من جزئياته للوجود
المتعين بجميع التعينات وامكان استحقاقية العالم الكبير اياها بجميع اجزائه وسائر جزئياته
دون ذلك الجزئي والى التحقيق الحق في ذلك فشرع يبين اولا استحقاقية الاول
للمظهرية المذكورة وامتناع استحقاقية الثاني لها فانه قد بين في العلوم الحقيقية الاصلية
ان من الممكن ان يتألف من جزئيات العناصر ابدان معتدلة فانها بواسطة تصغر
اجزائها وامكان حصول التماس الكلي بينها المستلزم لتفاعل تلك الكيفيات المتضادة
الموجب لرفع تعيناتها التقابلية الامكانية المستدعية لخفاء الاحكام الوجوبية قد
استعدت لتلك الوحدة الاعتدالية فان هذا النوع من التعين قد اختص به
الموجودات الكونية وانتهى حكمه في العناصر كما سبقت الاشارة اليه فاذا ارتفع
هذه التعينات بحصول الوحدة المزاجية والتعينات الاحاطية الوجوبية التي
هي من خواص الحقائق والاسماء الالهية استعدت ان تظهر في جميع اجزائها بحسب
مناسبتها للوحدة الحقيقية ما كانت مختفية من الاحكام الوجوبية بسبب تلك
التعينات الكونية فيصير ذوات اعضاء تحمل قوى كثيرة تصدر منها افعال

متنوعة تحصل من امتزاج تلك الافعال بالقوى وموضوعاتها واختلاط بعضها
بالبعض احوال اعتدالية تكون مظهرا للصور الحقيقية ومبدأ للاحكام الوجوبية
فان تلك القوى انما تنبعث من النفوس المجردة الى نسبتها الى تلك الابدان
المعتدلة نسبة الصورة الى المادة وهذه النسبة انما حصلت لها بواسطة الرقيقة
المزاجية الوحدانية التي بينها وبين الوحدة الحقيقية فحصل من مجموع البدن
والنفس المجردة وحدة حقيقية ونوعية طبيعية فان الوحدة الحقيقية هي
التي لها التعين الاحاطي الجامع للاضداد كما هو حال ساير الامزجة سيما
الانساني منها فانه بكمال الامتزاج وظهور الاعتدال الكمالي الذي هو صورة الوحدة
الحقيقية صار مركبا حقيقيا يمكن ان يصدر عنه افعال طبيعية يمتنع صدورها
عن مبادي متكثرة كتنوع الحركات المختلفة نحو الجهات المتضادة في حالة واحدة
مثل احالة الغذاء مشابها للمغتذي والاحساس بالمحسوسات المتنوعة والحركات
الفكرية والشوقية الموجبة للمعارف الالهية والحقائق الكشفية الكل في حالة واحدة
ولا شك ان المبادي المتكثرة يمتنع ان يكون مصدرا لهذه الافعال من حيث انها
متكثرة كما انه من الممتنع ان يحصل من كليات تلك العناصر مركبات حقيقية
فانه لا يمكن ان يقع فيها بكليتها تفاعل الكيفيات المتضادة وخروجها
عن التعينات التقابلية كما ان من الممتنع ان يحصل من تلك الكليات ومن
الافلاك والكواكب والمبادي الموجدة لها ومن الجواهر المجردة التي هي كالصورة

الانساني

كالصورة النوعية بالنسبة الى تلك المبادي مركبات حقيقية حتى يكون متمثل
بالوحدة الحقيقية وذلك لان كليات العناصر ليس لها وحدة مزاجية تكون
رابطة لتلك المبادي والمجردات بالنسبة اليها فيمتنع ان يعرض بهذا الاعتبار
وحدة حقيقية نعم يمكن ان يحصل وحدة اجتماعية لكن لا يكفي ذلك في ان يكون
مظهرا للذات الحقيقية • فلئن قيل انما يمتنع عروض تلك الوحدة لها لو لم يكن امزجة
المعادن والنبات والحيوان وكذلك الانسان داخلا في العالم الكبير بها يستعد
لان يصير مظهرا للذات الحقيقية واما على تقدير ذلك فممنوع • قلنا ان ما يصلح
من تلك الامزجة لان يصير بها الممتزج مظهرا للوحدة الحقيقية انما هو المزاج الاعتدالي
الانساني فح ان جعلت العالم الكبير به صالحا للمظهرية المذكورة فمسلم لكن ليس
للعالم الكبير كثير دخل في المظهرية اذ الانسان لاشتماله على تفاصيل ما فيه من
جزئيات المظاهر كما يجيء بيانه مع ظهور الجمعية الالهية به واحدية جمع الجميع مستغني
في تلك المظهرية عنه وان جعلت بدونه صالحا لها فلا يتم لما ذلك كما مر وتحقيق
هذا الكلام ان الحقائق الوجوبية والاسماء الالهية لغلبة سلطان الوحدة في صورة
جمعيتها لا يمكن ان يكون للكثرة الامكانية فيها مجال اصلا وكذلك الحقائق
الكونية والاسماء الامكانية لغلبة احكام الكثرة الامكانية عليها لا يمكن ان
يكون للوحدة الوجوبية ههنا مجال للظهور اصلا فلا يكون للوحدة الحقيقية
الجامعة بين الوحدة والكثرة ظهور في شيء منهما اذ لا يصلح للمظهرية الا ما يكون

جامعا للطرفين محيطا بالقوسين حتى يمكن ظهورها فيه باجرية جمع الجميع مثل الانسان
بامليه هذا الضو فانه اصل كبير يحتوي على معاني جليلة ثم ان اكثر المقدمات المأخوذة
مهنا في بيان المطلبين المذكورين لما كانت اقناعية اعتذر المص بان تحقيق البحث
في هذين الموضعين وتوجيه الحجج وتقرير البينات لا يحتمله هذا المختصر اذ كل منهما محتاج
الى اصول انما يبرهن بقواعد يحتاج بيانها الى مجال وسيع **قال**
وقد بين الضو فيها ان الانواع الشريفة التي يمكن ان يصدر عنها الافعال الكمالية
متناهية ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة مهنا فان جميع ما يصدر عن الخسيس
من الافعال الكمالية يصدر عن الشريف ويصدر عن الشريف ما لا يمكن صدوره عن الخسيس
والنوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقية يتضمن ساير الانواع الخسيسة بالنسبة اليه بالمعنى
الذي اشير اليه مهنا وان كانت غير متناهية بحسب العدد واما الكمال الاصلي الممكن بحسب
النوع مهنا فانما يشترك فيه جميع الاشخاص الكاملة من النوع ولا اعتبار بالكمالات
الجزئية التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئية واما تفصيل الكلام في
هذا الموضع وتوجيه البحث فيه وتحقيقه فلا يخفى على الذكي العارف باصول المباحث
السالفة فلا وجه لتطويل البيان وتكثير المقدمات في هذا المختصر **اقول**
هذا جواب الشبهة القادحة في جامعية الحقيقة النوعية الانسانية بانها لا تشمل جميع
الانواع اذ ليس فيها ما يشبه الانواع الخسيسة كالديدان والحيات وغير ذلك
وبيانه ان الافعال الواقعة في عالم الخلق منها ما هي كمالية شريفة مقصودة بالذات

بالذات لما دخل في تحصيل الغاية الحقيقية التي هي غاية الغايات كالتغذية
والتنمية وغير ذلك ومنها ما هي ناقصة خسيسة موجودة بالعرض والاستطراد ليس
لها دخل في تحصيل تلك الغاية كلذع العقرب مثلا ولسع الحيات فالانواع ايضا
بحسب مصدريتها للقسمين المذكورين تكون على قسمين منها شريفة داخلة في السلسلة
المنتظمة في طرفي الخلق والامر المنتهية الى الواسطة الحقيقية التي هي الغاية المذكورة
ومنها ما تكون ناقصة خسيسة خارجة عن تلك السلسلة وجودها انما يكون بتبعية
تلك الانواع المنتظمة فيها متفرعة عليها واذا عرفت هذه المقدمة فنقول ان
الانواع الشريفة المذكورة التي يمكن ان يصدر عنها الافعال الكمالية متناهية
ضرورة انتهائها عند وصولها الى الغاية المذكورة فلا يمتنع احاطة تلك
الحقيقة الواحدة بها ح ولا اعتبار بالانواع الناقصة الخسيسة مهنا فان جميع
ما يصدر عن الخسيس من الافعال الكمالية يصدر عن الشريف من ذلك ما لا يصدر عن
الخسيس بحال النوع الشريف الواحد بالوحدة الحقيقية يمكن ان يتضمن ساير
الانواع الخسيسة ايض بالمعنى الذي اشير اليه وذلك لان ظهور الوحدة الحقيقية
انما يكون بالعدالة المزاجية الجامعة بين الوحدة الوجوبية الذاتية وبين الكثرة
الامكانية الاسمائية واذا ظهرت الوحدة الحقيقية الشاملة لساير الوحدات
والكثرات كما مر غير مرة فلا يمكن ان يكون حقيقة من الحقائق الا ويكون شاملة
لها بحسب الحقيقة وان كانت افرادها غير متناهية بحسب العدد فانه لا ينافي حافظ

ويصدر عن الشريف ح

الوحدة الحقيقية بذلك المعنى واذا عرفت جامعية الحقيقة النوعية بالمعنى المذكور
فلا اعتبار بالكمالات الجزئية التي تختلف بحسب اختلاف الاستعدادات الجزئية
فلا يرد النقض بانه يتعين على جامعية الحقيقة النوعية فان التحقيق انما تقتضي الوحدات
الجنسية على اختلاف انواعها كما اقتضت ان ينتهي الى وحدة نوعية جامعة لجميع
كذلك يجب ان يكون تلك الوحدة النوعية ايضا مختلفة كمالاتها وجامعيتها المعنوية
بحسب الحيطة الى ان ينتهي الى الوحدة الشخصية الجامعة للكل صورة ومعنى التي هي التعين
العيني الحقي الذي ساير الحقايق انما تتحقق وتكون به كما لا يخفى على الذكي العارف
باصول المباحث السالفة فان اصول قواعدهم السالفة تقتضي ان الكمالات
الوجودية الشريفة الانسانية دائمة الترقي حسب تجدد الازمنة بحيث يجب ان يكون
كل لاحق من الكمل مستوعبا لكمالات السابق منهم مع خصوصيات الطالية الخاصة حتى
يتم نوع ذلك الكمال بوجود الخاتم عليه من الصلوات افضلها ومن التحيات اتمها
واكملها وذلك لان اقتباس تلك الكمالات انما هو من مشكوة الجلية فكل من
كان اقرب نسبة اليه واكثر مناسبة له كان استفاضته منه اكثر ولا شك ان المناسبة
الزمانية من اتم المناسبات اذ تستتبع تلك كثيرا من وجوه المناسبات فكل
من كان اقرب زمانا اليه يكون اكثر حظا منه ومما يؤيد هذا ما نقل عن الكمل المتالهة
من قدماء الفرس انهم اتفقوا على ان مراتب العقول على مذهبهم في التنازل تتضاعف
اشراقاتها فكل آخر في المرتبة كان حظه من اشراقات نور الانوار وسبحات

وسبحات اشعة وجهه واشراقات الوسائط من القواهر الاعلين اوفر فكذا في الزمان ومن
جملة ما يحتوي عليه قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ان الزمان قد استدار يوم
خلق الله السموات والارض هذا المعنى وان كان للحديث المذكور معاني كثيرة عالية
المشارب واذا تقرر هذا فيكون ذلك الشخص هو المتحقق بتلك الحقيقة النوعية بتمامها
وكمالها واما ما دونه من الافراد فليس له تحقق بها هذا التحقق الكمالي لطريان العوائق
في الطرق والمنازل الاستعدادية والاستقرارية وتفصيل الكلام في هذا الموضع
وتوجيه البحث فيه يحتاج الى مقدمات كثيرة لا يليق بهذا المختصر **قال**
ولا يمتنع ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات والتعينات على صفات
وتعينات اخر لاحقة به من ذاته فان قيل انها من حيث هي موجودات خاصة
امور ممكنة ولا يجوز ان يتوقف الحق في الاتصاف بصفة كمالية على امر ممكن قلنا
لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات الممكنة على صفات
اخر ممكنة والصفة الكمالية من ظهوره في المظهر التام الكلي المطلق الذي هو من
الصفات اللازمة له والتعينات الواجبة به لا من غيره **اقول**
هذه اشارة الى دفع الشبهة القائلة بابطال المظهرية مطلقا وبيان شيئا من
اجزاء العالم لو صح ان يكون مظهرا للزم ان يكون الواجب محتاجا الى غيره فلا يكون
واجبا لذاته وبيان دفعه انه لا يمتنع ان يحتاج الحق في الاتصاف ببعض الصفات
والتعينات على صفات وتعينات اخر لاحقة له من ذاته انما الممتنع ان

كهيئته م

حسب علوه

الكامل

يحتاج الواجب في الاتصاف المذكور الى ما ليس من ذاته من الصفات والتعينات واما اذا كانت تلك الصفات المحتاج اليها من ذاته فلا ينافي الواجبية ولا يمتنع ولا يمتنع ذلك
فلن قيل ان تلك التعينات المحتاج اليها من حيث هي موجودات خاصة امور ممكنة كما سبق بيانه فلا يجوز ان يتوقف الحق الواجب في الاتصاف بصفة كمالية على تلك التعينات والا يلزم احتياج الواجب الى الممكنات • قلنا لا يستحيل ان يتوقف الحق في الاتصاف ببعض الصفات الممكنة كالكمالات الاسمائية مثلا على صفات وتعينات اخر ممكنة لظهور تلك الاسماء اليه كانت او كونية حادثة او قديمة نعم انما يستحيل لو احتاج في صفاته الواجبة هو بها كالكمال الذاتي مثلا على صفات ممكنة • وقد عرفت انه بهذا الاعتبار يلزمه الغنا المطلق واما الاحتياج فانما يطرأ عليه نظرا الى الكمالات الاسمائية المشار اليها في عبارة المص ههنا بالصفة الكمالية التي هي عبارة عن ظهوره في المظهر التام الكامل الكلي المطلق الشامل لجميع حقائق المراتب وجزئيات المظاهر حادثها وقديمها وذلك من الصفات اللازمة له باعتبار حقيقته الكلية ومن التعينات الواجبة به باعتبار مظهرية الجزئية فلا بد من احتياج الكامل بالكمال الكلي الى تلك التعينات في الظهور كما ان تلك التعينات محتاجة اليها في الوجود والوجوب اذ وجودها هو الوجوب الغني بذلك الظاهر الكامل لا بغيره • فان قلت كيف يطلق على هذا المظهر لفظ الاطلاق ولا قيد في الوجود الا وهو فيه مقيد • قلنا الاطلاق الحقيقي هو الذي له احدية جمع القيود كلها على ما سبق بيانه

بيانه في المقدمة فليتذكر لا الذي له الاستغنا عن ساير القيود **قال** فلا يلزم ان يكون الادراكات الحسية والوهمية والفكرية غير معتبرة لو كان الكمال الحقيقي والادراك اليقيني لا يحصل الا عند الوصول الى مرتبة الاطلاق فان القوة القدسية لو اخذت العلوم والمعارف عن ماخذها ومعادنها عند تجردها واستولت على هذه القوى المدركة بحيث لا يستقل بنفسها في شئ من حركاتها وافعالها بدون استخدامها اياها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالطوع لا تعتبر بالضرورة ساير ادراكاتها وتصرفاتها واستحال ان يكون شئ منها مانعا لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم بل لا بد وان يكون معينة لحصول ما هو الكمال الحقيقي ورسوخه وسهولة الترقي الى اقصى مراتبه فاعلم ذلك واما نظاير العفاريت والمردة فلا نم انها غير موجودة فيه نعم القوى التي هي نظايرها لما تسخرت وظهرت بالمجاهدات المعتبرة عند اصحاب الاستكمال في الانخلاص الكامل فقد صارت الافعال الصادرة عنها ملكية فصارت ممنوعة عما يصح ان يصدر عنها بحسب اقتضاء طبايعها او مظاهرها لبعض القوى الجسمانية كالقوة الوهمية وشبهها من غير استخدام القوة القدسية اياها وهكذا الكلام بعينه في الانواع المماثلة للوحوش والسباع والبهايم والحشرات الموذية واما الطبايع التي هي نظاير الافلاك والكواكب فلا يجب اتصافها بجميع الصفات التي يتصف بها الافلاك والكواكب فان ما يكون مثالا للشئ المعين لا يجب اتصافه

بجميع ما يتصف به ذلك الشيء بعينه ولازم انه ليس هناك ما يتحرك على سبيل الدوام والاستمرار
كان الشرايين وشبههما كالرية متحركة دايما من غير ضعف ولا فتور **اقول**
هذا شروع في دفع ما اورد على القسم العملي من علومهم على الترتيب فبدأ بجواب الاول
منها وهو القايل بان اتفاقهم على ان العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية هو الذي
يحصل للانسان وينكشف عليه عند الوصول الى الاطلاق الذاتي بانحلال العقد
الامكانية والانطلاق عن القيود الهيولانية والانخراط في سلك الملا الاعلى
من العقول المجردة ينافي ما ذهبوا اليه من جامعية الانسان كما سبق تفصيله وبيان
ذلك ان المنافاة انما يلزم ان لو كان المراد بالاطلاق الذي هو الغاية في الوصول
هيهنا هو الاطلاق الرسمي الاعتباري المقابل للتقييد والامر ليس كذلك بل
الغاية هيهنا انما هو الاطلاق الذاتي الحقيقي الذي نسبة التقييد وعدمه اليه على
السوية اذ ذلك هو الشامل لهما شمول المطلق لجزئياته المقيدة واذا تقرر معنى
الاطلاق على هذا الوجه وثبت ان غاية الحركة الايجادية هو ظهور الحق في المظهر
التام المطلق الشامل بجميع جزئيات المظاهر فلا يلزم ان يكون الادراكات
الحسية والوهمية والفكرية غير معتبرة لو كان حصول الكمال الحقيقي الوصول الى مرتبة
الاطلاق بل لابد من اعتبارها حتى يتحقق الاطلاق والجامعية في الاظهار كما
تحققت في الظهور وذلك لان القوة القدسية لو اخذت العلوم الحقيقية الكلية
والمعارف اليقينية عن ماخذها ومعادنها عند تجردها واستولت على هذه

هذه القوى اعني الجسمانية المدركة للجزئيات بحيث لا تستقل تلك القوى بنفسها
في شيء من حركاتها وافعالها بدون استخدام تلك القوة القدسية اياها
وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة لا تعتبر في
اطلاقها بالمعنى المذكور ساير انواع ادراكاتها من كلياتها وجزئياتها صورا
كانت او معاني غايبة او حاضرة كما اعتبر تصرفاتها من التركيبات الواقعة
في تلك المدركات ولا يستحيل ح ان يكون شيء منها مانعا لحصول ما هو
الكمال الحقيقي عندهم بل لابد وان يكون كل منها على ما سبق من البيان
سببا معينا وعلة معدة لحصول ما هو الكمال الحقيقي والرسوخ وسهولة
الترقي الى اقصى مراتبه لما تقرر من استخدامها لتلك القوى وكون استحصال
الاثر مع المعاون اسهل من استحصاله بدونه فاعلم ذلك واما نظاير الصفات
والمودة التي ذهب السايل الى اتصافها في الانسان الكامل فلا نم انها
غير موجودة فيه لعدم القوى التي هي نظايرها لما ثبت انها ذهبت بالمجاهدات
المعتبرة في طريق الاستكمال في الاشخاص الكاملة فقد صارت الافعال
المحمودة الصادرة عنها فصدرت ممنوعة عما يصح ان يصدر عنها
حسب اقتضاء طبايعها كما منعت عن مطاوعتها لبعض القوى الجسمانية
كالقوة الوهمية مثلا من غير استخدام القوة القدسية اياها وما نقل
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم ان شيطانه قد اسلم على يده اشارة

به المعنى وهكذا الكلام بعينه في الانواع المماثلة للوحوش والسباع والبهايم
والحشرات المؤذية واما الطبايع التي هي نظاير الافلاك والكواكب فان ما
يكون مثال الشي المعين لا يجب ان يكون متصفا بجميع ما اتصف به ذلك الشي
بعينه من المشخصات اذ في المماثلة يكفي اتصافه بصفاته اللازمة للحقيقة
المطلقة ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه ليس هيهنا ما يتحرك على الدوام والاستمرار
فان الشرايين وشبهها كساير العروق المحيط لساير اجزاء البدن احاطة الافلاك
باجزاء العالم متحركة بعضها بالحركة الانقباضية والانبساطية وبعضها بنوع
اخر من انواع الحركات وكالريه ايضا فانها متحركة دايما وذلك باعتبار انه
اصل الحركات الواقعة في البدن كلها لشبه ان يكون مثالا للحركة الفلك
الاعظم الذي به يحصل انقباض الليل وانبساط النهار لاحتوائها على حركات الطبيعية
لاحتوائها على الحركات الطبيعية ح
وقد تعرض الشيخ لبيان التطبيق بقوله شرف فطوبى لعبارته الشريفة قال ان
العوالم اربعة عالم الاسما وهو عالم البقا وعالم الاستحالة وهو عالم الفنا وعالم التعمير
وهو عالم البقا والفنا وعالم النسبة وهذه العوالم لها مظاهر في العالم
الاعلى وفي الانسان فاما العالم الاعلى فالحقيقة المطلقة وفلكها الحيوة نظيرها
القدس الانساني اللطيفة والروح ومنهم الكرسي ونظيره من الانسان الجسم والكرسي
العرش
نظيره النفس والبيت المعمور نظيره القلب والملائكة ونظيرها ارواح الانسان
وزحل وفلكه ونظيرها القوة العلمية والنفس والمشتري وفلكه ونظيرها القوة

الذاكرة وهو مؤخر الدماغ والمريخ وفلكه ونظيرها القوة العاقلة والشمس
وفلكها ونظيرها القوة الوهمية والروح الحيواني والزهرة وفلكها ونظيرها القوة
الخيالية وهو مؤخر البطن الاول من الدماغ والكاتب وفلكه ونظيرها الحس المشترك
ومقدم البطن الاول من الدماغ والقمر وفلكه ونظيرها القوة الحسية والجوارح
فهذه طبقات العالم ومظاهرها في الانسان واما عالم الاستحالة فمنهم
الفلك الاثير وروحه الحرارة واليبوسة نظيرها الصفرا وروحها القوة الهاضمة
ومنهم فلك الهوا وروحه الحرارة والرطوبة نظيره البلغم وروحه القوة الدافعة
ومنهم فلك التراب وروحه البرودة واليبوسة نظيرها السودا وروحها القوة الماسكة ح
واما الارض فسبع طباق ارض سودا وارض غبرا وارض حمرا وارض صفرا
وارض بيضا وارض زرقا وارض خضرا نظير هذه السبع من الجسم الجلد والشحم
واللحم والعروق والعصب والعضلات والعظام واما عالم التعمير فمنهم
الروحانيون نظيرهم القوى التي في الانسان ومنهم عالم الارواح نظيره ما يحس
نظيرهم
من الانسان ومنهم عالم النبات نظيره كل ما ينمو من الانسان ومنهم عالم
نظيره ما لا يحس من الانسان ومنهم عالم النسب فمنهم العرض نظيره الاسود
والابيض ومنهم الكيف نظيره الصحيح والسقيم ومنهم الاين نظيره راسي على عنقي
وعنقي على كتفي ومنهم الاضافة نظيره هذا ابي وانا ابنه ومنهم الوضع نظيره
ومنهم ان يفعل نظيره الاكل ومنهم ان ينفعل نظيره الشبع ومنهم احتلاف

في الامهات كالعنيل والحمار والصرصر نظيره هذه القوة الانسانية تقبل الصور
المعنوية من مذموم ومحمود هذا فطن فهو فيل هذا بله فهو حمار هذا شجاع فهو اسد
هذا جبان فهو صرصر فافهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل **قال**
ولا نم ان العقل لا يدرك كل ما يدرك في الطور الذي فوق العقل نعم ان من الاشيا
الخفية ما لا يصل اليه العقل ويدركه الا بقوة اخرى هي اشرف منه واما الاشيا
الباقية فكلما يدرك تلك القوة يدرك ايضا بالعقل على انا نقول ان كل ما
يدرك معنى كليا او حقيقة كلية يصدق عليه حد العقل واسمه نعم ان العقل الذي
يقولون به ويعبرون عن العلوم المنسوبة اليه بالعلوم الرسمية انما يريدون به القوة
الفكرية التي تاخذ العلوم من مباديها بتوسط استخراج الاوساط وتاليفها مع
حدي المطلوب على ان الحافظ والمتوهم والمتخيلة قد لا يطيع العقل الفكري و
ينقاد لتلك القوة بل يعبر من جملة خوادمها والاتها فلا يمتنع ان يعبر عما ادركته
تلك القوة بشيء من العبارات عنه **اقول** هذه اشارة الى دفع الشبهة
القايلة بان المعارف الكشفية التي يسمونها بالكمال من الامور الممتنعة التي لا
يمكن ان يدركها العقل كما سبق بيانه وتقريره ذلك انا لا نم ان العقل لا يدرك
تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الاعلى الذي هو فوق العقل
اصلا نعم ان من الاشيا الخفية ما لا يصل اليه العقل بذاته بل انما يصل اليه و
يدركه باستعانة قوة اخرى هي اشرف منه واستبانة نور اضوى هو اتم منه

باسمه سبحانه

اتم منه مقتبسا من مشكوة الزجاجة الانسانية التي فيها المصباح لكن بعد
الوصول يدركه العقل مثل سائر مدركاته كما في المدركات الجزئية فانه في
استحصالها يحتاج الى قوة اخرى لكنها انزل واخس منه وبعد الوصول يدركها
مثل سائر مدركاته على السوية واما الاشيا الباقية فكلما يدركه ويصل اليها تلك
القوة يدرك ايضا بالعقل ويصل اليها ايضا على انا نقول ان كل ما يدرك معنى
كليا او حقيقة كلية سوا كان ذلك بالنظر والبرهان او بواسطة الكشف والوجدان
يصدق عليه حد العقل واسمه نعم منشأ هذه التفرقة ان العقل بالمعنى الذي
يتداول بين الناس ويقولون به ويعبرون عن العلوم المنسوبة اليه بالعلوم
الرسمية سيما هذه الطايفة منهم انما يريدون به القوة الفكرية التي تاخذ
العلوم من مباديها بتوسط استخراج الاوساط وتاليفها مع حدي المطلوب
المطلوب ولا شك ان هذه من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه واذا
كان الامر على هذا الوجه فلا يلزم من قولهم ان طور المكاشفات والكمالات
الحقيقية فوق العقل بالمعنى المتعارف ان يكون ذلك الطور مما يمتنع ادراكه
للعقل مطلقا حتى يمتنع التعبير عنها فيلزم ان يكون معدومات صرفة على
ان الحافظة والمتوهمة والمتخيلة التي هي الات تعبير المعاني المدركة بالالفاظ
المعينة قد لا يطيع العقل الفكري لضعفه وعدم تسلطه عليهم وينقاد لتلك
القوة اي العقل المطلق المنور بنور الاطلاق الذاتي القوي بالقوة الاصلية

الاحاطية حتى يستخذ بها في اراداتها فلهذا نجد من عبارات ارباب هذه القوة
ما بلغ في فنون البلاغة حد الاعجاز بحيث لا يقدر من صرف الاعمار في تتبع قوانين
الخطابة واستنباط قواعد الفصاحة ان ياتي بقريب منه **قال** وبين
ان دوام المراقبة والمواظبة على ما ذكرنا من الملاحظة مع ملازمة الاداب والشروط
المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة وترك استعمال شيء من القوى الجسمانية في
جذب الملاذ الدنيوية ودفع المكاره البدنية ثم قهرها على المطاوعة والمتابعة وحملها على
اقتضاء ما يقتضيه القيود المذكورة اما لجذب لذاتها او بوجوب مطاوعتها للهوى
والقوة الوهمية او المتخيلة البدنية انما تقهرها على المتابعة والموافقة عن توجهها بالكلية
نحو البدن وتعيد انجذابها نحو المادة والكدورات المادية فان الاسباب
الفاعلية لا يبعد ان تصير معزولة عن بعض ضروب الفاعلية مقهورة على ضرب
آخر يقابل الضرب الاول باسباب اخر قوية **اقول** هذه اشارة الى
دفع الاستبعاد الذي استشكلوه في طريق استحصال الانطلاق عن العقود
والاطلاق عن القيود المستتبع لمكاشفات الحقيقة بان الملكات الراسخة و
والافعال الطبيعية كيف تتخلف عن موضوعاتها بمجرد التصورات والاعتبارات
العقلية المسماة بالمراقبة او الانفعال المضادة لها • وتقريره ان دوام
المراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة في تنوعات تعيناتها
بحيث لا تغيب عن الواحد الظاهر بكثرة المظاهر مما تستجلب تلك الكمالات تستحصل

وتستحصل به ساير العلوم والمعارف وبيان ذلك انما يتم بتمهيد مقدمة هي ان
امداد الحق سبحانه وتعالى وتجلياته متوجه وصلة الى العالم في كل نفس بل الموجود
عند التحقيق ليس الا تجليا واحدا تظهر له بحسب مراتب القوابل واستعداداتها
تعينات هي المبدأ لهذه التعددات الظاهرة والا فالتجلي الفايض على الممكنات
من الحق احدي الذات لكنه انما تظهر بحسب احكام القوابل فمهما غلب فيها من
الصفات والاحكام وجوبية كانت او امكانية يكون ظهور ذلك التجلي فيها بحسبها
منصبغا بذلك الغالب من الاحكام النسبية الاعتبارية مختفيا باحكامه واحكامها في
الحقيقة التي اولها العلم ثم ان الحقيقة القلبية الانسانية لسعة قابليتها واحاطتها
جامعيتها للبحور الاسماء الالهية والحقايق الكونية وصلاحيتها للمرآتية والمظهرية
جعلت موردة للاحكام الجزئية والكلية فما برحت ظاهرة باحكام ما حظ
فيها كلية كانت او جزئية الهية او كونية متجددة متقلبة في تلك الاحكام فاذا لم
تحفظ فيها شيء من الجزئيات ولم تغلب عليها حكم صفة على التعيين ونظر عن ساير
العلايق بالكلية حتى عن التوجه الى الحق باعتقاد خاص او الالتجاء اليه باسم خاص في
فان ذلك التجلي ح يظهر بحسب احدية الجمع الذاتي باوصاف الحقيقة التي اولها رتبة
واقربها نسبة اليه العلم فوقفت من هذه المقدمات ان دوام المراقبة والمواظبة
عليها انسب واقرب طريقة لاستحصال العلوم والمعارف سيما اذا كانت
مع ملازمة الاداب والشروط المعتبرة عند ارباب هذه الصناعة من فطام

النفس عن المالوفات وعدم الالتفات الى الرسوم والعادات وترك مقتضيات
القوى الجسمانية الحيوانية من البهيمية الشهوانية والسبعية الغضبية المستعملة في جلب الملائم
الدنيوية ودفع المكاره البدنية ثم قهرها على المطاوعة والمتابعة للقوة القدسية
وممانعة اقتضائها لمقتضيات القيود المذكورة اما لجبلة ذاتها او لوجوب مطاوعتها للهوى
والقوة الوهمية او المتخيلة البدنية اذا اسعاف بمقتضيات القوى والقيود المذكورة
انما يقهر القوة القدسية على المتابعة والمدافعة عن توجهها بالكلية نحو البدن وتقيد
انجذابها نحو المادة والكدورات المظلمة اللازمة لها فان الاسباب العاملية لا
بعد ان تصير معزولة عن بعض ضروب العاملية التي مبدأها اللواحق المادية والقيود
الامكانية مقهورة على ضرب آخر يقابل الضرب الاول باسباب اخر قوية مثل ارتكاب
المكاره وساير ما يضاد تلك المقتضيات فان من المقررات ان معالجة الاضداد
انما هي باضدادها قال ومن جملة المعارف العقلية والعلوم اليقينية
المستندة الى البراهين القطعية الحاصلة للانسان المعتدل المزاج الذي لم يستول
عليه رذايل الطبيعة البدنية من الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية
لا لنفسها ولا من الاسباب المعدة بالنسبة اليها من الكمالات الحقيقية عنده فمن
الاولى الاخفى ان نعده من زمرة المجانين واصحاب الماليخوليا ومثل العلوم الضرورية
واما تكرار بعض الالفاظ المعينة حال المراقبة فانما يكون سببا لاستمرار ما ذكرنا
من الملاحظة واما قوة الصوت وجهارته فغير معتبرة عند ارباب الصناعة

الصناعة واما التخلي عن الخلق وملازمة المواضع الخالية فامر ضروري لا يتصور
بدونه تفريغ القلب عن الوساوس والشواغل المانعة والتبري من العلائق المظلمة
والاقبال بكنه الهمة على الله بالكلية كما لا يتصور بدونه استنباط العلوم الفكرية اليقينية ح
والمطالب البرهانية مجردة عن الشكوك والشبهات الوهمية والخيالية ومن شرط
في هذا الامر وطريقة تناول الاغذية الردية فهو جاهل او مغرور ثم ان من السالكين
من يناسبه غذاء معين دون غذاء آخر ومنهم من يكون بعكس ذلك فان الامزجة
مختلفة والصفات الذميمة الطبيعية الحاجبة بحسب ذلك ايضا مختلفة ولا شك ان التدبير
بحسب الاغذية والادوية وغيرهما من مداواة الامراض النفسانية انما يختلف بحسب
اختلاف تلك العلل والامراض كما في العلل والامراض البدنية واما الجوع الشديد
والسهر المفرط فهو مذموم كل الذم في طريق التصوف والمجاهدة كما هو مذموم في طريق
التعلم والنظر ثم القدر المعتبر عندهم من الغذاء ما لا يسقط بقلته القوة ولم يستول
بها على المزاج المرة ولا يوجب اذيتها من الاضطراب والغفلة ولا يوجب بكثرته الكسل
ولا كثرة الشهوة ولا يوجب انصراف همته عن جانب القدس واقباله على الهضم و
التغذية ودفع الفضول وتوليد البراز وما شبه ذلك وهكذا الكلام بعينه في
النوم والسهر وبالجملة فكل ما هو شرط في احد الطريقين فهو بعينه شرط في الطريق
الآخر واما ارتكاب الالام والمشقات وترك الراحات بالاختيار فلا يجوز
الا بالنسبة الى المستكمل الذي اعتاد الترفه والتنعم والراحة البدنية واستولت

على مزاجه الشهوات وغلب عليه اخلاق المخنثين والنسوان وهكذا الكلام
في تحصيل الملكات المفيدة لهيئة الحزن والبكاء والهم وما شبهها واما الملكات
المفيدة للذلة وقلة الحمية والغيرة والمسكنة وما شبهها فلا يجوز الا بالنسبة الى
المرتاضين الذين غلب على مزاجهم الغضب الشديد والعجب والتكبر والقهر والسطوة
وحب الجاه وما شبهها ولا شك ان معالجة الامراض النفسانية وتخليص النفس
عن الاخلاق الرديه المهلكة وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن الا باتصافها
بملكات مرضية وعادات حسنة تقابل تلك الاخلاق الذميمة والصفات الخبيثة
فان دفع احد الضدين لا يمكن الا بالضد الاخر كما في معالجة الامراض الجسمانية ومن
البين ان سورة احد الضدين متى انكسرت بسورة الضد الاخر حصل هناك حالة
متوسطة قريبة الى الاعتدال والمزاج الذي استولت عليه الشهوة الخبيثة البهيمية
متى انكسر كيفيته الموجبة لتلك الحالة بسورة الكيفية التي تقابلها مال الى الحالة الاعتدالية
وهكذا الكلام في المزاج الذي غلب عليه شدة القهر وحدة الغضب فانه متى انكسرت
كيفيته المفيدة لتينك الحالتين بسورة الكيفية التي تقابلهما مال الى الحالة المتوسطة
وان لم تتفق الوصول الى حد الاعتدال الحقيقي ولا يخفى عليك ان اخراج المزاج الواقع
في الحدود المقابلة لحد الاعتدال الى حد الاعتدال باستعمال القوانين المعتبرة
في صناعتي الطب والحكمة لا يكون اسقاما وتمريضا للبدن بل يكون بالحقيقة ابراء
وتقوية للنفس والبدن وافادة لصحتهما ولا نسلم ان ما يكون علاجا لمرض معين

بدون م

في محل جزئي بحسب وقت وحال معينين يكون علاجا لسائر الامراض
الباقية فان الامراض النفسانية انما يختص بعضها بالحدود الواقعة في جانب الافراط
والبعض الاخر بالحدود الواقعة في جانب التفريط فما يكون دواء لمرض معين
انما يختلف بحسب اختلاف الاوقات والاحوال والموضوعات والعادات
وما شبهها فتامل ذلك واعلم ان مخالفة النفس المبني الذي ذهب اليه العارفون
كما يجب اعتبارها في طريق التصوف يجب اعتبارها ايضا في طريق التعليم والنظر
وقد اشير الى ذلك في كثير من المواضع فلا حاجة هيهنا الى تكرار الكلام وتوضيح
البيان **اقول** هذا جواب الشبهة الاخيرة وهي المشار اليها في صدر الرسالة
من ان سائر ما يتوسلون به في الطريقة الحقة على مذهبهم المسماة بطريق التصفية من
الاعمال والاحوال انما هو اسباب استيلاء المرة السوداء على الاعضاء
الشريفة الادراكية واخراجها عن صورة المزاجية الاعتدالية فيريد ازاحة هذه
الشبهة واثبات ما ادعى هنالك من الامر فيما زعموه من اختلال امزجة الاعضاء
الادراكية وارتكاب اسبابه على خلاف ما ظنوه بل على عكس ما تخيلوه فيبين
تلك الاعمال والافعال على التفصيل انها ليست موجبة لانحراف الامزجة عن
الصورة الاعتدالية الاصلية بل التزام تلك الاعمال انما هي لاسترداد تلك الامزجة
عن الانحرافات الحاصلة اما بواسطة تراكم الاهوية النفسانية وتصادم الاقتضاءات
والعادات الطبيعية الهيولانية الى الصورة الاعتدالية الاصلية بعبارة

ان جم

مبسوطة لا تحتاج الى تطويل الكتاب بتوضيحه لكن ههنا مقدمة جليلة النفع لا بد من
التعرض لها وهي ان الصورة حيثما اعتبرت الهية كانت او كونية يقتضي ان يكون
دورية وان المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقة الموجودة بالذات اولا وان سائر النقط
الباقية انما هي مظاهر النسب الالهية والاعيان الاعتبارية ولهذا لا يتمايز وجوداتها
الا باعتبارها الى مقابلاتها ونسبتها الى اضدادها واما نقطة المركز فليس لها مقابل
ولا ضد ولا ند بل هو الواحد الحقيقي الذي يتعين به سائر النقط ومقابلاتها وبما سمعت
من ان مظهر الوحدة الحقيقية هو الصورة الاعتدالية انما المراد به هذا المعنى ثم
ان كل ما كان من تلك النقط اقرب الى المركز كانت اثار الوحدة والوجوب فيها
اكثر واحكامها يكون اشمل وكل ما كان ابعد كانت اثار الكثرة والامكان فيها اكثر
واحكامها يكون اقل شمولا واقصر نسبة لوجود مقابله باثاره الخاصة المقابلة لاثاره
واحكامها ثم تكون الموجودات على ثلثة اقسام منها ما يكون متوسطا في احكام الوحدة
والكثرة وهي الحقيقة النوعية الانسانية ومنها ما يكون مائلا في ذلك الى طرف الوحدة
والبساطة وهي العقول والنفوس المجردة ومنها ما يكون مائلا في ذلك الى طرف الكثرة
كالحيوانات والنباتات والجمادات ثم ان افراد تلك الحقيقة النوعية انفسها بسعة
عرضها واحاطة جامعيتها على ثلثة اقسام منها ما يكون بجميع احواله وافعاله واقعا
في وسط الاعتدال وهو الخليفة الحقيقية للحق والانسان الكامل ومنها ما يكون
واقعا اما في طرف الافراط او التفريط خارجا عن الصورة الاعتدالية فبحسب ميله

ميله عن تلك الصورة محتاج الى العلاج والميل عما فيه من المرتبة الخارجة الى الطرف
المقابل لها من المراتب الخارجة حتى يحصل له المرتبة الاعتدالية الاصلية كما
تقرر في امر العلاج انه انما يكون بالضد وقد بين المصنف جميع ذلك في المتن مفصلا
مبسوطا لا يحتاج الى مزيد من التوضيح **قال** واعلم ان المحققين من
النظار لا ينكرون امكان طريق التصوف وافضائه الى المقصود على الندور
لكنهم استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلائق
الى الحد كالمتعذر وان حصل في حالة واحدة قريبة فثباته ابعد منه اذ
ادنى وسوسة وخاطر يشوش القلب ويشغله وفي اثناء المجاهدة قد يفسد
المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن ومتى لم يتقدم رياضة تهذيبية لحقائق
العلوم تشبث بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة مديدة فكم
من سالك سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة واكثر من ذلك
ولو كان قد اتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال وح
كان الاشتغال بطريق النظر اسهل واقرب الى الغرض واوثق **اقول**
لما فرغ عن جواب شبهة المتخذ لقين من اهل النظر والاستدلال يريد ان يبين ما
هو الحق عند المحققين منهم في هذا الامر حتى يشرع بعد ذلك فيما هو الحق عنده فيه
فان المتبادر الى الاوهام من مطلع الكتاب الى هذا المقام ان ساير اهل النظر
ينكرون طريق التصفية وان تلك الشبهة الواهية انما كانت من عندهم والامر

ليس كذلك فان المحققين من النظار المتقدمين منهم والمتأخرين المشائين منهم وغير المشائين
لا ينكرون امكان طريق التصوف وافضائه الى المقصد على الندور لكنهم لما رأوا
فيه من تزاحم الموانع والعوائق وتراكم الشروط والاسباب استبعدوه واستبعدوا
اجتماع شروط وزعموا ان محو العلائق الذي هو اول منازل هذا الطريق ومبادي
مشارعه الى ذلك الحد المعتبر لديهم من قطع النسب والتعلقات الخارجية ظاهرة كانت
او باطنة بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة امر واحد كالمتعذر وان حصل
في حالة واحدة لكن نجاته ابعد منه اذ ادنى وسوسة وخاطر تشوش القلب ويشغله
عما فيه لسرعة تقلبه ولهذا عبر عنه لسان الشريعة الحقة بقوله صلى الله عليه وآله
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن اذ ليس في الجوارح اسرع تقلبا من
الاصابع وان سلم السالك من هذا لكن بواسطة انحراف الامزجة عن الاعتدال الاصلية
تصادم الامور المتخالفة لا شك انه محتاج الى مواظبة المجاهدة وارتكابات مخالف
الطبيعة ويضادها على ما مر بيانه انفا وح لا يبعد ان يعتل المزاج ويختلط العقل
ويمرض البدن بسبب ارتكاب اسبابه المعدة له وان سلم من هذا ايضا لكن متى لم تتقدم
رياضة النفس وتهذيبها بحقايق العلوم الكلية والقوانين المميزة تشبث بالقلب
خيالات فاسدة يظنها النفس الهائمة مفيدة فكم من سالك سلك هذا الطريق ثم
بقي في خيال واحد مدة عشرين سنة واكثر من ذلك كما روي عن الشيخ حسين بن
المنصور الحلاج انه سال حال بعض المتصوفين من اهل الطريق ومقامه فاجاب

فاجاب اني منذ ثلثين سنة اروض نفسي في مقام التوكل فقال له حسين افنا
افنيت عمرك في تعمير الباطن فاين الفنا في التوحيد وقد صرح الشيخ ايضا في
الفتوحات المكية ان ارتكاب المجاهدة انما ينتج المعارف بالنسبة الى ارباب
الهمم واما لغيرهم فانما نتيجته صفا الوقت ورقة الحال وخيل قطاع الفيافي
الى الحق كثير واما الواصلون فقليل واذا كان الامر على هذا الوجه فلو تقدم المجاهد
المرتاض تلك القوانين العلمية المميزة اولا لا ينفتح عليه وجه الالتباس فتلك الخيال
في الحال وما حط في الخيال ثم اذا تقرر الامر على هذا المنوال ظهر ان الاشتغال
بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقايق اقرب واسهل واوثق فان الاشتغال
بذلك الطريق يحتاج ان يكون مسبوقا بطريق النظر حتى يكون موثوقا به وافضاؤه
الى المقصد ايضا انما يتم به كما سبق بيانه دون طريق النظر فانه في ذلك كله مستغن
عنه على ما تبين انفا قال واما ثانيا فنقول ان كل شرط يعتبر في طريق
التصوف فلا بد من اعتباره في طريق النظر عند التحقيق فان رفع العلائق المشوشة
امر ضروري لا بد منه في كلا الطريقين وهذا ابين من ان يحتاج الى بيان زايد وهكذا الكلام
في النوم والسهر وبالجملة فان اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين
كما ان الاجتناب عن جميع ما يخرجه عن الاعتدال ضروري فيهما وتعرف من هذا
انه لا استبعاد في اجتماع شروط واما الخواطر المشوشة فهي من جملة الموانع
في الطريقين فانه من الضرورات الواقعة في الطريق حسب اقتضا الحكمة البالغة

بجمع الهمة

لكن تسكين المتخيلة المتحركة بالحركات المضطربة المشوشة والجامها ومنعها عنها غير
متعذر عند ارباب الصناعة كما هو مذكور في كتبهم **اقول** لما بين ما استقر
عليه راى اهل النظر من المحققين منهم والمتخذ لنفسه في حقية طريق النظر يريد ان يبين
ما هو الحق عنده في هذا الامر فقال ان كل شرط معتبر في طريق التصوف فلا بد من
اعتباره في طريق النظر وذلك لان رفع العلائق المشوشة الذي هو من مبادي ذلك
الطريق واوايل منازله ضروري في طريق النظر ايضا والا فلا يمكن افضاؤه الى
المطلوب فان ادراك الاوليات التي هي اجل المطالب عندهم لا يمكن بدون التوجه الذي
انما يتحقق بالاعراض عما سوى المتوجه اليه والاقبال عليه بالكلية ولا معنى لرفع العلائق
سوى هذا فالوصول الى العلوم الكسبية والمعارف الخفية احرى بان لا يمكن بدونه فعلم
ان رفع العلائق مما لا بد منه في كلا الطريقين وهكذا الكلام في النوم والسهر
وما يوجبهما من الجوع والشبع فان الافراط في شيء من ذلك يوجب كلال القوة الفكرية
وضعفها عن الحركة الانتقالية المفضية الى المطالب الكسبية وبالجملة فان اعتبار جميع
ما به يعتدل المزاج ضروري في الصورتين اعني طريق الاستدلال والتصفية كما ان
الاجتناب عن كل ما يخرج عن الاعتدال ضروري فيهما فعلم من هذا الكلام ان الامر
فيما زعم بعض المحققين من ان طريق التصفية مشروط في ايصاله الى المطالب الحقة
باستحصال طريق النظر وان طريق النظر هو المستقل في الايصال بنفسه على عكس
ما تخيلوه فان طريق النظر هو المشروط في الايصال من الطريقين وان طريق التصفية

التصفية هو المحتاج اليه في الايصال وهو الذي يمكن ان يكون مستقلا في ذلك مجملا لا
يخفى مما سبق من البيان وتوقف من هذا الكلام انه لا استبعاد في احتياج
شروطه بالنسبة الى المؤيدين بالفطرة السليمة والموفقين على المنهج المستقيم
واما بالنسبة الى ساير الناس فمما لم يذهب اليه احد جل جناب الحق ان يكون
شريعة لكل وارد واما الخواطر المشوشة فهي من جملة الموانع الواقعة في الطريقين
فيكون مشتركة الالزام وذلك لان الحقيقة القلبية مجبولة حسب اقتضاء الحكمة
البالغة الشاملة على سرعة التقلب كما سبق تحقيقه لكن تسكين المتخيلة المتحركة
بالحركات المضطربة المشوشة والجامها ومنعها عن الانتقالات الموسوسة غير
متعذر عند ارباب الصناعة كاستعمالها بالاذكار المجهرة والاصوات القوية
عند بعضهم واستماع النغمات المشوقة اللذيذة والتغزلات اللطيفة والتعشقات
العفيفة كما هو المشاهد عند ارباب الذوق واعلم ان هذا كله انما يفيد بعد
قطع النسب الخارجية بصوارم التجريد والتفريد وقلع موادها عن الباطن بقواضب
التحقيق لا بمقاريض التقليد فان قلت فيكون اول مراحل هذا الطريق ومبدأ
مسالكه انما هو تفريغ المحل اعني القلب عما يشغله عن ذاته ثم التاهب لقبول
السنوحات والواردات الوجودية والتعريض للنفحات الجودية ولا شك
ان ذلك التفريغ المذكور مما لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكرية الشاغلة قلت
ان تحصيل الملكات الادراكية النفسانية اولا لا ينافي تفريغ المحل وتخليته

عن تلك الادراكات ثانيا نعم هذا انما يشكل على من ذهب ان طريق النظر هو المستقل
في الايصال او انه مما لا بد منه وليس كذلك فان ما ذهب اليه هيهنا ان طريق
التصفية هو المستقل بنفسه وطريق النظر غايته ان لا يكون مانعا او يكون معدا
اعدادا ما كما يعلم من كلامه في طي اسئلته الى بعض اساطين الكشف وعظماء
المشاهدة جوابا عما صدر منه حيث قال ان اعداد المحل القدسي بالحركات
الفكرية الشوقية غير مانع بل نافع مفيد في ظهور ما استجن فيه من المعارف والحكم
عند استيلاء القوة القدسية على القوى الجسمانية واستدامة قهرها وغلبتها
على قوتي الوهم والمتخيلة **قال** وما قيل ان علوم النظار ماخوذة من الحواس
وعلوم اصحاب المجاهدة ماخوذة من المبدأ الفياض فليس بشيء فان الحواس
من المعدات الاول في الطريقين ومفيض المعارف والعلوم هو المبدأ الفياض
بالذات اما الاول فكونها معدة في طريق النظر فظاهر وكونها معدة في الطريق
الاخر فلانها لو لم تكن معدة لما تعلقت النفس الناطقة ببدنه البتة ثم ان الكمال
الحقيقي لا بد وان يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق بالموت فلقائل ان يقول جاز
ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعه عن الوصول اليه قلنا فعلى هذا يجب حصول
ذلك الكمال قبل تعلقها به وان لم يتعلق به البتة فلئن قلتم فلما اكتسب من ذلك
التعلق ملكات مانعة للوصول فلا يبعد ان يكتسب منه ملكات اخر تعد من جملة
الاسباب والشروط المطلقة قلنا فعلى هذا قد رجعتم الى ما هو الحق واعترفتم

واعترفتم به بعد ما انكرتموه واما الثاني فلما بيناه في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة
اقول بعد اثبات حقية طريق التصفية ودفع شبهات اهل النظر عليه
اراد ان يشير الى ما اورده اصحاب التصفية على طريق النظر ودفعه وتقرير ذلك ان
علوم النظار ماخوذة من الالات الجسمانية والقوى الحسية الهيولانية التي هي منار
الخطأ ومنشأ الغلط دون علوم اصحاب المشاهدة وارباب التصفية فان مفيضها
هو المبدأ الفياض الذي هو منبع الحق ومعدن الصدق بالذات بدون توسط
الة جسمانية ولا قوة هيولانية ولا شك ان ما يستفاض من المبدأ بهذا الوجه
لا يمكن تطرق الخطأ اليه دون ما يستفاد منه بطريق النظر بتوسط الالات والقوى
وجواب ذلك ان الحواس والقوى من المعدات الاول في طريق التصفية كما هي في
طريق النظر وان المبدأ الفياض هو المفيض بالذات للمعارف والحقائق مطلقا
لا اختصاص له بطريق دون اخر اما بيان الاول فكون الحواس معدة في طريق النظر
فظاهر وكونها معدة في الطريق الاخر فلانها لو لم تكن معدة لما تعلقت النفس
الناطقة ببدنه البتة لحصول ما هو الغاية الحكمة الوجودية بدونه وعدم توصل شيء
من تلك القوى والالات في استحصال تلك الغاية ولئن سلمنا ذلك لكن يلزم
ان يكون الكمال الحقيقي هو الذي يحصل لها بعد انقطاع ذلك التعلق بالموت فلئن
قيل لم لا يجوز ان يكتسب من ذلك التعلق ما يمنعها عن الوصول اليه قلنا فعلى هذا
يجب حصول ذلك قبل تعلقها به والا يلزم امتناع حصوله لها مطلقا لامتناع حصوله

علم

لنا بعد التعلق المستتبع للموانع وح لم يتعلق به البتة لحصول الغاية الكمالية بدونه وممانعته لها ولا يحصل ان احد الامرين لازم اما استتباع التعلق المذكور لاكتساب الموانع او عدم احتياج تعلق النفس الى البدن في استحصال الغايات واستغنائها عنه بالذات فلئن قيل انما يلزم ذلك لو كان التعلق المذكور مستتبعا لاكتساب الموانع فقط وليس كذلك فانها كما تكتسب من ذلك التعلق ملكات مانعة للوصول في بعض المواد فلا يبعد ان تكتسب منه ملكات اخر تعد من جملة الاسباب والشروط المطلقة في البعض الاخر قلنا فعلى هذا قد رجعتم الى مرامنا واعترفتم به بعد ما انكرتموه وذلك لان المطلوب الاول ان استعمال القوى الجسمانية الحسية والالات الهيولانية البدنية من شانه ان يكون معدا للنفس في استحصال الغايات الكمالية اذا كان استعمالها على ما ينبغي وفيما ينبغي واذا كان استعمالها على خلاف ذلك فلا بد من استتباعه ملكات مانعة عن استعمالها على الوجه الاول فتكون مانعة لاستحصال الكمالات ضرورة واما بيان الثاني فلما بيناه في الكتب الحكمية ان المبدأ هو المفيض لساير المعارف والحقايق بالذات فانه الخزانة الحافظة لها وان المقدمات المستنتج منها انما هي معدات للاستفاضة لا يقال فلا يكون ح المبدأ الفياض مفيضا بالذات ضرورة توقف افاضته على استعداد المحل لانا نقول ان احتياج القابل في استفاضته الى الاسباب والشروط المعدة لا ينافي استغناء الفاعل في افاضته عن تلك الاسباب والشروط على انه قد

سبحانه

انه قد اعتبر في طريق التصفية مثل هذه المعدات كتخلية المحل وتصفية الباطن وتوجهه الى المبدأ وغير ذلك من الشروط والاسباب المعتبرة عندهم على ما سبق بيانه **قال** على انا نقول ان العلوم كلها موجودة فينا لما ستعرفه لو تاملت في المباحث السالفة لكنها محتفية بالحجب المانعة عن الظهور ولا يخفى عليك ان ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكرية الروحانية لتسليط القوة القدسية على قوتي الوهمية والمتخيلة وساير القوى الجسمانية وتهذيب الاخلاق وتزيين النفس بالاخلاق الحسنة وتارة اخرى بتسكين المتخيلة والمتوهمة ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوشة بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية وكلا الطريقين حق عند اكثر المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدة ◦ هذا البحث من شرح كلامه فانه ◦ كلام جانبي من شئ الى طريق ومن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر ركب متن الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة وغلبت على نفسه الشهوة والغضب واستولت عليها الرذايل الطبيعية المهلكة وحرمت عليها الفضايل الملكية المحيية واشتغل بقراءة كتب مقلدي الفلاسفة وزبر المتكلمين من اصحاب الجدل والمشاغبة وضيع عمره في ضبط الاراء المتناقضة وحفظ الاحوال والاقوال المتقابلة فاوقع نفسه في لجج الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة عند تلاطم امواج الشكوك والشبهات المغرقة فاضمحل

نور قلبه وعميت بصيرته بتراكم الكدورات المظلمة والعقايد الفاسدة فازداد
فيه الجهل والتردد وحصل له البهت والتحير ولا يدري اين يذهب فلحق به من
الحق الغضب وظن ان الكمال ما حصل له ووصل اليه وليس وراءه حالة
مرغوبة كمالية ولا سعادة باقية فيتيقن خبث هذه العقيدة ووجه ضررها
من لطفه واستعذ به من مكره وغضبه **اقول** بعد اثبات حقية طريق
التصفية والنظر على قوانين اهل الاستدلال اردت ان ابين امرا مما على
مقتضى ما سلف من قواعد التحقيق ليكون اللواحق من الابحاث منخرطة
مع السوابق منها في سلك الانتظام والتطبيق وذلك انه قد تقرر من القوانين
السالفة ان ليست حقيقة من الحقايق الالهية ولا مرتبة من المراتب الكيانية
الا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبية واللطيفة الانسانية بالفعل اشتمال
الكل على اجزائه لكن لتراكم الغواشي المظلمة الهيولانية وتصادم الحجب والموانع
الجسمانية قد انطمست اثارها واختفت انوارها فمست الحاجة الى انكشاف
تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع حتى تتمكن للخروج من مكامن الخفاء والاستجنان
الى مجالي الظهور والعيان فتظهر بها ساير المعارف والحقايق وتتميز بها جميع
النسب والرقايق ولا يخفى عليك ان ذلك يتصور من وجهين فتارة تكون
بالحركات اللطيفة الفكرية بعد تسليط القوة القدسية الروحانية على قوتي
الوهمية والمتخيلة وساير القوى الجسمانية بحيث يترتب عليها تهذيب

الاخلاق وتزيين النفس بالهيئات المرضية والاخلاق الحسنة وتارة
اخرى بتسكين المتخيلة والمتوهمة والجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوشة
بعد تسخير القوى الجسمانية بالتزكية والتصفية وكلا الطريقين حق عند اكثر
المحققين من اهل النظر واصحاب المجاهدة • خذا البطن هرشى اوكلاها فانه
كلا جانبي هرشى لهن طريق • وذلك لان الموجب لطريان تلك الغواشي والحجب
انما هو تسلط القوى الجزئية الجسمانية التي هي كالعمال والصناع في مملكة الحقيقة
الانسانية على اللطيفة الاعتدالية القلبية التي هي السلطان في الحقيقة وعلى
اعوانها التي هي القوى الروحانية العقلية ولا يخفى ان تدبير تلك المملكة منحصر
في وجهين احدهما تقوية السلطان وتمشية اعوانه وتسليطهما على القوى
الجسمانية بحيث لا يتمكنون من العدول والتجاوز عما هم بصدده من الاعمال
الجزئية المعينة لهم في ترتيب المملكة واستقامة امورها فيكون الكل مقهورين
تحت حكم السلطان وامره فيظهر ح اثاره واحكامه التي هي العلوم والمعارف
والاخر عزل تلك القوى الجسمانية وتسكينها ومنعها عن الحركات المشوشة
بعد تسخير اعوانها وتضعيفها بالتزكية والتصفية وح يتمكن السلطان من
اظهار اثاره فيعلم من هذا ان امر التصفية والتزكية الشرعي عبارة عن كف
القوى الجسمانية عن التعدي في المملكة الانسانية ومنعها عن الحركات المشوشة
المضطربة لازم في الطريقين غاية ما في الباب انه لازم في الطريق الاول من

من التسليط ومقصود بالقصد الثاني والا لم يتحقق التسليط واما في الطريق
الثاني فمقصود بالقصد الاول ويلزم منه التسليط لمن اعتقد انه لا اعتبار بالتزكية
والتصفية في طريق التعليم والنظر وركب متن الهوى والهوس يكون مآل حاله
الى الوبال والنكال على ما ذكره في المتن. نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن
سيئات اعمالنا من يهدي الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا
وعبارة الكتاب ههنا ظاهرة غنية عن التوضيح **قال** دقيقة قد بقي
ههنا بحث مفيد لا بد وان نشير اليه اشارة خفية اعلم ان اصحاب النظر والتعليم
عندهم علم يمكن ان يتميز به النظر الصحيح عن الفاسد ويمكن ايضا ان يعرف به وجه
الحق عن الباطل وليس عند السالكين من اصحاب المجاهدة آلة مثلها ما ذكرناه
فلئن قيل ان علومنا وجدانية وكما لا نفتقر في حصول العلوم الوجدانية الضرورية
الى صناعة آلية مميزة فكذلك العلوم الحاصلة لنا بالذوق والوجدان قلنا
ان ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضا لما يجده البعض الاخر منهم ولهذا قد
ينكر البعض منهم البعض الاخر في ادراكاتهم ومعارفهم ومتى عرفت هذا فنقول
لا بد للسالكين من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية
اولا بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرة المظلمة وتهذيب الاخلاق
وتزيينها حتى يصير هذه العلوم النظرية التي يكون من جملتها الصناعة الآلية
المميزة بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم

النظرية الفكرية المتسقة المنتظمة فلو تحير الطالب السالك وتوقف في بعض
المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر حصله بالطريق الاخر ويدرك وجه الحق فيه
بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر هذا اذا لم يكن
له شيخ مكمل يرشده في كل مقام ومنزل واعلم ان تحقيق الكلام في هذا الموضع
انما يحتاج الى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر وهذا آخر ما اردناه ان نورده في هذه
الرسالة والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد المصطفى وآله
الطاهرين **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والابانة عن
الطريق الموصل اليها ودفع الشبهات الواردة عليها اراد ان يختمها بفائدة
كثيرة الجدوى وبحث كثيرا ما يحتاج اليه السالكون للطريقة المثلى ثم ان تحقيق
اصوله وتبيين مأخذه يتوقف على ابحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر فلا بد
من الاكتفاء في بيانه بلطيف تنبيه وخفيف اشارة انما يتفطن لها الاذكياء
العارفون باصول الصنائع فلهذا ترجمه بالدقيقة وبيان ذلك ان كثيرا ما يختلج
في الاذهان ان اصحاب النظر والتعليم الذين يستحصلون المعارف والحقائق
بالحجج والبراهين عندهم علم آلي يتوصلون به في استحصال مطالبهم وبه يميزون
النظر الصحيح المفيد للحق عن الفاسد منه فبذلك ايضا يتمكنون من معرفة الحق
ووجه حقيقته ومن معرفة الباطل وسبب بطلانه وليس عند السالكين من اصحاب
المجاهدات آلة مثلها ذلك والحق ان المعارف اذا حصلت بذلك الوجه

يكون اتم واكمل مما لم يكن حصوله الا بطرق شتى ووجوه كيف كانت فيكون طريقهم
اسد • فليس قيل ان علوم اصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيات التي هي من
الضروريات وكما لا تفتقر اصحاب النظر في حصول علومهم الضرورية الى صناعة
آلية مميزة وقانون مبين لطرق حصولها ومعرفة حقيتها فكذلك العلوم الحاصلة
لهم بالذوق والوجدان • قلنا انما يتم ذلك لو كان علومهم من قبيل الوجدانيات
المطلقة بالنسبة الى سائر السالكين وليس كذلك فان ما يجده بعض السالكين قد
يجده مناقضا لما يجده البعض الآخر منهم ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر
في ادراكاتهم الذوقية ومعارفهم الوجدانية الكشفية • على ان قيل المخالفة بين السالكين
في معارفهم ومواجيدهم انما نشأت من قوة الاستعداد وضعفه فان الضعيف
منهم انما يدرك معنى ويتصور انه النهاية في ذلك فيتوقف عنده وما يتعداه ويعتقده
عقدا لا يتطرق اليه الاختلال واما القوي لاحاطة ادراكه بما هو الغاية عند
الضعيف وتجاوزه عن ذلك وبلوغه الى ما هو اعلى واتم منه لا يرضى بتوقفه لديه
وينكر عقده عنده وعدم تجاوزه عنه لا انه ينكر المعتقد بل قصره عليه وحصره
به • قلنا نحن على تقدير التسليم لو كان عند الضعيف آلة مميزة لما وقع له ذلك وما توقف
هنالك بل لاح له عند الاعتبار بميزانه المميز ما فيه من النقص فما اطمأن به كل
الاطمينان وطلب ما هو اعلى واتم • ومتى عرفت هذا فنقول لا بد للسالكين من
اصحاب المجاهدات السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجد والاجتهاد ان يحصلوا

ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية والمعارف اليقينية النظرية بعد تصفية القلب
عن شوائب النسب الخارجة بقطع العلائق المكدرة وتحليته بمكارم الاخلاق
ومجاهدتها حتى يصير هذه العلوم النظرية التي من جملتها الصناعة الآلية المميزة
بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية
الغير المتسقة المنتظمة • وذلك لان الملكة الحاصلة عقيب هذه النظريات اليقينية
لا بد وان يكون مميزة لليقينيات عن غيرها كالملكات الحاصلة عقيب استحضار
الابحر الشعرية والنغم الموسيقية فان بها يتمكن صاحبها من التمييز بين الموزون
وغير الموزون مما يتحير فيه اصحاب النظر فاذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة
فلو تحير في اثناء الطلب والسلوك وتوقف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر
تمكن من استخراجه بتلك الملكة الفاضلة ومن توجيه حقيقته للمسترشد الناقد • ولا يخفى
ان هذا اتم في الكمال والتكميل مما لم له ذلك هذا كله اذا لم يكن له شيخ مسلك يرشده
ومكمل يقتدي به وبيده مقاليد افعاله واحواله واما اذا كان له ذلك فلكل منزل
ومقام بحسب كل وقت واستعداد علوم وميزان يخصه ينبه السالك بحسب ترقيه
مراقي استعداده على تلك العلوم بموازينها لكن تحقيق هذا الكلام وتبيين احكامه بآيات
طويل الذيل لا يناسبها امثال هذه المختصرات فلنكتف بهذا القدر في هذه التعليقات
حامدين لله رب العالمين ومصلين على نبيه محمد المصطفى وآله الطيبين •

وقد تم تسويده على يد مسوده الفقير الى الله الغني مرتضى بن محمد الحسيني كان الله
لهما بالنبي والوصي في سنة ١٠٤١ من الهجرة النبوية على مهاجرها الف السلم
والتحية والحمد لله وحده

